AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

1956

I — ABRIL - JUNIO — 2

MADRID

SUMARIO

Págs.

STEFANINI, L.: *El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo* 139

BASAVE FDEZ. DEL VALLE, A.: *Don Quijote y el valor de lo caballeresco* 153

ARMAS, G.: *Teología agustiniana del pecado* 169

ANTONELLI, M. T.: *El pensamiento actual y su problema fundamental* 187

CAPÁNAGA, V.: *San Agustín en nuestro tiempo: La interioridad agustiniana* 201

CHAIX-RUY, J.: *San Agustín: el marco histórico de la «Ciudad de Dios»* 215

FRUTOS, E.: *Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustianiano* 225

REY ALTUNA, L.: *La forma estética del universo agustiniano* 235

RIGOBELLO, A.: *Inactualidad de San Agustín* 249

NOTAS Y DOCUMENTOS

Sabiduría y Ciencia 257

MASINO, V.: *El Cristocentrismo de San Agustín* 261

BIBLIOGRAFÍA

SÁENZ, A.: *Comentarios al Santo Evangelio* (G. Armas).—KOCH, A., SANCHO, A.: *Docete*, t. VI: *El hombre en la vida social* (G. Armas).—QUINTANAR, M. DE: *La muerte de Alfonso XIII de España* (O. R.).—COLLINS, T.: *Martyr in Scotland: The Life and Times of John Ogilvie* (Fr. J. Oroz).—GELICES, F. L.: *La misa contada con sencillez* (Fr. Andrés Pérez).—ZAMEZA, J.: *San Pablo: La más sublime vocación misionera* (Víctor Masino).—STAKEMEIER, E.: *«Civitas Dei»: Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche* (Víctor Masino).—LECLERCQ, J.: *Ascesi Cristiana* (Víctor Masino).—GUARDINI, R.: *Libertad, Gracia y Destino* (A. Muñoz-Alonso).—GOTTLER, J.: *Pedagogía sistemática* (A. Muñoz-Alonso).—CHAIX-RUY, J.: *Donoso Cortés, théologien de l'Histoire et prophète* (A. Muñoz-Alonso).—GUZZO, A.: *La Scienza* (A. Muñoz-Alonso).—SCIACCA, M. F.: *Pascal* (M. T. Rodríguez).—LENZ, J.: *El moderno existencialismo alemán y francés* (A. Muñoz-Alonso).—TERESIA RENATA: *Edith Stein: Una gran mujer de nuestro siglo* (Fr. José Oroz). ABADÍA DE «LA PIERRE-QUI-VIRE»: *Monjes* (Fr. José Oroz).—PLINVAL, G. de: *Pour connaître la pensée de Saint Augustin* (Fray José Oroz) ..... 265 a 282

NOTICIAS 283

LIBROS RECIBIDOS 288

PUBLICACIONES AGUSTINIANAS 291

Impr. Juan Bravo, 3.—MADRID

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo

Por Luigi STEFANINI

I.—IDEALISMO Y REALISMO ESPIRITUALÍSTICO

La oposición fundamental, en que se suele polarizar el acaecer histórico de la filosofía, tiene su raíz, de una parte, en la *idea,* de otra, en la *naturaleza.* El problema fundamental en que la filosofía está empeñada parece derivarse de la siguiente alternativa: ¿Lo real sensible es convertible por completo en la racionalidad y en la idealidad pura? O, por el contrario, lo ideal y lo racional deben resolverse en lo real sensible, como epifenómeno o superestructura de éste? ¿La realidad física es un momento dialéctico de la idea? O, al revés, ¿la idea es un producto de la evolución de la especie, por el afinarse de la energía física en el cerebro del hombre? En conclusión, *¿idealismo* o *realismo naturalístico?*

No veo que esta alternativa sea tan fundamental, que no se deba percibir en el fondo de la misma otra más radical, de modo que ésta condicione el significado mismo que deba darse a la enunciada en primer lugar. La oposición más fundamental mira al inteligible y al inteligente, al pensamiento y al pensante, la razón y el raciocinador, la idea y el espíritu.

Así, pues, la alternativa se formula en los siguientes términos: ¿Resolución del pensante en el pensamiento, del inteligente en lo inteligible? O, por el contrario, ¿elevación del pensamiento a actividad propia del pensante, de la idea a actividad propia del espíritu, de modo que el pensamiento en cuanto tal no pueda jamás entenderse, sino por consciente abstracción, fuera del ser que en él y por él se posee, afirmándose en su naturaleza personal? Y también, ¿irracionalidad de la persona frente a la universalidad impersonal de la idea? O, viceversa, *¿inconcepibilidad* de la idea fuera del principio substancial, que en ella y por ella se expresa a sí mismo y en sí expresa la noticia de los entes que de diversos modos lo envuelven y lo condicionan? Es decir, *¿idealismo* o *realismo espiritualístico?* ...

El *realismo espiritualístico* obra un vuelco completo respecto al ***realismo naturalístico,*** en cuanto que transfiere la fuente de la reali-

dad de lo externo a lo interno y ve, como derivada del principio personal, ya por creación, ya por activo reconocimiento, la realidad del objeto sensible. Además, por cuanto el espíritu no adquiere realidad ni se concreta sino personificándose, el *realismo espiritualístico* puede también denominarse *personalismo.*

San Agustín se halla en el punto del encuentro y del choque entre el *idealismo* y el *realismo espiritualístico* (entre *idealismo* y *personalismo*): choque, aun cuando el paso del uno al otro parezca pacífico, y aun cuando por los estudios al través de los cuales ha pasado Agustín, uno se crea tentado a atribuir al primero de los dos movimientos la iniciativa del segundo.

El encuentro y el choque se dan entre la inspiración clásica y la inspiración cristiana.

La filosofía de los griegos se halla de la parte del idealismo, entendido en el modo ahora especificado, desde que Heráclito, para escuchar al Logos, se veía obligado a negarse el asentimiento a sí mismo (1). La sofística entra en contacto con la individualidad empírica, pero ignora la persona. El «conócete a ti mismo», de Sócrates, roza lo interno para recaer inmediatamente en lo externo y ligarse a la necesidad impersonal de los conceptos. El Dios de Platón no es el espíritu, sino la idea; los dioses hallan su felicidad contemplando las ideas, y en las ideas superiores se ejemplariza el Demiurgo para esquematizar el mundo del devenir. El inteligible aristotélico se depura en Dios como idealidad que torna sobre sí misma, inteligibilidad pura, que tiene por objeto el mero inteligible, pensamiento como pensamiento del pensamiento. Las ideas del cosmos noético de Plotino son estatuas que se recontemplan a sí mismas, quedando transparentes las unas sobre las otras: el alma queda fuera de sí misma, en una hipóstasis secundaria y derivada. La apatía estoica es el epílogo de la sucesión histórica intelectual de la filosofía clásica.

La inspiración personalística del Cristianismo reside en el Dios Padre que marca sobre los hijos su impronta personal; en la Verdad identificada con la Persona misma de Cristo (*Ego sum veritas*); en el ejemplo del apóstol que personifica la ley y la doctrina; en la intención divina que llega a cada uno («hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados», «vuestros nombres están escritos en los cielos»); en la predilección por la única ovejuela escapada del redil; en la oración oculta que pone al alma ante la mirada de Dios; en la responsabilidad, que siempre es propia de cada uno, aun cuando cada uno de por sí deba responder de sus semejantes; en el amor universalmente derramado y medido con el que liga antes de nada a cada uno consigo mismo; en todas y cada una de las páginas del Evangelio y de las Epístolas apostólicas.

---

(1) Heráclito, Fr., B, 50.

II.—EL VERBO EN DIOS

San Agustín realiza la inspiración personalística del Cristianismo sobre todo en el principio: en Dios.

No podemos ahora ir hasta el fundamento dogmático, hasta las raíces bíblicas del Dios personal. Basta recordar que Filón, con todas sus incertidumbres y oscuridades, había elaborado hacía ya tiempo y aportado a la cultura alejandrina el concepto hebraico de la Sabiduría intrínseca al Ser divino. El Logos como imagen viviente de Dios (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, εἰκὼν τοῦ Πατρός) era ya un arranque hacia el superamiento del idealismo clásico en el realismo espiritualístico de la nueva era del pensamiento. Plotino no había quedado libre de la influencia hebraica. Lo que del neoplatonismo redunda en beneficio del pensamiento cristiano, del de Agustín principalmente, más que el eco cansado del idealismo de la época clásica en el fundador del neoplatonismo, es la restitución del préstamo hecho a Plotino por la sabiduría hebraica y por la incipiente sapiencia cristiana.

En Agustín, las ideas no se sobreponen a lo divino, objeto de contemplación extática, ni se consumen en el estéril juego del pensamiento que retorna banalmente, sobre sí mismo, sino que se adhieren al Ser absoluto, como Palabra y Sapiencia, en las cuales Él se posee y se ama en la eternidad del acto sin defecto y sin alternativas: *Id accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata Sapientia, ut sit et Filius et Imago* (2). Por otra parte, la *imagen* ya no es un calco del objeto o una reproducción extrínseca del ejemplar; es distinción e identidad en el acto expresivo que se ilumina a sí mismo, sin salirse de sí: *Imago enim tunc est cum de aliquo exprimitur* (3). *Imago enim, si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae* (4).

Antes de ir buscando la vida, como suele ahora decirse, la «vitalidad», en el latido del corazón o en la indigencia de la existencia proyectada fuera de sí misma, hay que encontrar la vida, sobre todo, en esta Palabra que es el acto purísimo de la propia intelección: acto de aquel primer y sumo intelecto *cui non est aliud vivere, et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia* (5).

En los nuevos tiempos, vanamente sucesores de la filosofía del Cristianismo, volverá la Idea a tener su dialéctica fuera del espíritu personal y pretenderá reducir la persona al momento negativo de su peripecia lógica; pero cuando, en la cumbre de tal trabajo, la idea, así concebida, querrá encontrarse consigo misma y abrazar su inani-

(2) *De Trin.*, VII, 2, 3.
(3) *De Gen. ad litt. lib. imp.*, XVI, 57.
(4) *De Trin.*, VI, 10, 11.
(5) *Ibid.*

dad, no podrá realizar el bosquejo de una «Filosofía del Espíritu», por más que quiera ordenarse con dicho nombre, solamente reandará las vías del intelectualismo clásico. El *panlogismo* moderno es la reencarnación del idealismo pagano; vuelta al pensamiento que piensa en todo menos en la persona que lo gobierna y lo vivifica, por ser consubstancial a la misma.

III.—EL VERBO EN LA PERSONA HUMANA

En la espiritualidad personal de Dios, toma su modelo, en San Agustín, la espiritualidad personal del hombre.

El Dios de la filosofía agustiniana, como el Dios del Cristianismo, no es una olorosa substancia, que esparce exhalaciones de perfume, ni es siquiera una indeterminación formal que vaya buscando lo concreto para determinarse en él y llenar su vaciedad: centrado en sí mismo, ceñido a sí mismo por su unidad plenamente determinada (*unum de uno, cum quo unum*) (6), no puede engendrar otro ser fuera de sí mismo sin garantirle tanta autonomía cuanta necesite para preservar su independencia.

Aun los entes creados están centrados en sí mismos, y cuanto más cohesivo es el vínculo, que liga cada ser a sí mismo, tanto más se aproxima la creatura a su Ejemplar en el paso del *vestigio* a la *imagen,* y más conscientemente tiende a unirse con su Principio. Lo creado, a través del Verbo-Imagen (*per imaginem*), se une a su naturaleza espiritual para ser él mismo imagen y adentrarse, con respuesta de voluntad y de amor camino de su origen (*ad imaginem*). Pensar es, para el hombre imagen de Dios, simplemente el concentrarse de la persona en sí misma para poseerse: *seipsum in seipsum colligere* (7). El *cogitare* recibe su significación profunda de su misma etimología, de aquel *cogere* que tan bien expresa el abrazo del ser consigo mismo: *quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie iam dicatur* (8).

Cada hombre se hace persona por el acto unitivo de la mente, y como tal persona, imagen de la Trinidad: *Singulus quisque homo, qui ... secundum solam menten imago Dei dicitur, una persona est, et imago Trinitatis in mente* (9).

No puede la persona humana llegar al centro de sí misma, sin unirse a Dios, mas, por otra parte, no puede unirse a Dios sin palparse a sí misma. Una psicología superior (la psicología del hombre profundo, no la psicología de los reflejos condicionados y del comportamiento externo) condiciona y, al mismo tiempo es condiciona-

(6) *Ibid.*
(7) *Contra Acad.*, I, 8, 23.
(8) *Confess.*, X, 16, 2.
(9) *De Trin.*, XV, 7, 11.

da, por ésta, la relación metafísica. No se puede *redire in seipsum* sin *transcendere seipsum*, pero tampoco se pueden encontrar las vías de la trascendencia sin apoyar sólidamente sobre la persona humana el fulcro de la palanca que nos levanta.

Estamos más cerca de nosotros mismos que Aquél, que lo está tanto, que sin El no podríamos subsistir. *Quid autem propinquus me ipso mihi?* (10). La presencia de la mente a sí misma en la identidad de la persona es lo primero que resulta al conocimiento, porque es el primer ser con el que nos identificamos. *Nihil enim tam novit mens, quam id quod praesto est nec mentis magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi* (11).

En la escala de Jacob —dirán los agustinianos—, primero se debe *subir* para poder después *bajar*: es necesario dejar para lo último lo que constituye el primer grado de la ascensión. En efecto, el filósofo de la iluminación sabe realizar la abstracción hasta el límite de las posibilidades humanas: sabe prescindir, por un instante, de la participación divina, para considerar el alma en sí misma, y descubrir en ella la imagen de Dios. *Prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius* (12).

Al polarizarse en sí misma, la persona humana descubre aquel *manifestissimum* que es el paso obligado para poder percibir *quomodo manifestum est Deum esse* (13). No se busca a Dios para perderse en Él, sino para hallarse a sí mismo, y vivir la vida más alta: *Quaeram Te, ut vivat anima mea* (14). Aprender a amar a Dios es también aprender a amarse con amor verdadero: *Qui ergo se diligere novit, Deum diligit* (15). Me conoceré conociendo a Dios, y viceversa: *noverim me, noverim Te* (16).

Tan unida a sí misma está la persona humana en su verbo, que nada podría ella conocer, sin implicar en todo conocimiento el conocimiento de sí misma: *sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam seipsum, sed non se verbum indicat nisi se aliquid indicare indicet* (17). Todo conocimiento reside en la autoconciencia, sin que la autoconciencia sea la única cosa que el hombre conoce. El pensamiento del hombre es aquel ojo que para ver algo fuera de sí debe ante todo verse a sí mismo. El pensante no podría pensar en otro pensante si no tuviera ante todo la experiencia del pensamiento en sí mismo: *unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit?* (18). Nada está ante los ojos de la mente, si no está presente al

(10) *Confess.*, X, 16, 2.
(11) *De Trin.*, XIV, 4, 7.
(12) *De Trin.*, XIV, 8, 11.
(13) *De lib. arb.*, II, 3, 7.
(14) *Confess.*, X, 20, 1.
(15) *De Trin.*, XIV, 14, 18.
(16) *Soliloq.*, II, 1, 1.
(17) *De Trin.*, VIII, 8, 12.
(18) *De Trin.*, IX, 3, 3.

objeto el sujeto, cuyo acto cognoscitivo se realiza: *nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur* (19).

Si entendemos por intelectualismo el ojo del alma que pretende ver algo sin verse a sí (conocimiento sin autoconciencia, reproducción del objeto sin participación activa en el conocer), San Agustín es el primero en la Historia que ha revelado esta insidia intelectualística y nos ha prevenido contra la misma.

IV.—LA PRIMERA CERTEZA Y EL ITINERARIO

La autopresencia es el primero metódico que nos salva de la duda y constituye la premisa indispensable para llegar al primero ontológico.

Nos encontramos ahora ante la problemática y el antinomismo absoluto, como Agustín se hallaba frente a la duda de los Académicos. Vale ante el problema actualísimo la consideración que valió entonces a Agustín. El *Cogito* cartesiano, el *Yo pienso* de Kant, el *Ich heit* de Fichte, los términos o las fórmulas que han sugerido a la moderna filosofía la primera experiencia, de la cual arranca la investigación, son un eco atenuado y con frecuencia corrupto de aquella voz, cuyo primer nuncio e intérprete ha sido Agustín.

Ante todo, es una consideración formal la que vence la duda: no puede dudar de la verdad quien por cualquier motivo tiene la posibilidad de dudar; la certeza de la verdad emerge de la misma posibilidad de la existencia de la duda. *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re quam intelligit certus est* (20).

Es la verdad en su formalidad, en la regla que ella nos pone; no es todavía *una* verdad, una primera verdad, sobre la cual podamos apoyarnos para elevarnos a otras verdades y a la Verdad Suprema. Pero emerge una verdad concreta, determinadísima, de aquel *Se*, al que la duda se adhiere. El *Se* se hace explícito en el pensar, en el vivir, en el dudar, hasta en la posibilidad de error o engaño. Esta primera verdad descubierta la reafirma en sus diversas obras, y la ensalza, con la conciencia segura del vencedor, en el *De Doctrina Christiana,* en las *Confesiones,* en el *De Civitate Dei,* en el *De Trinitate,* etc. *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique non falli potest* (21). ... *Si dubitat, dubitare se intelligit... Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent, de ulla res dubitare non posset* (22).

Aquí la verdad se liga a mí tan fuertemente con una presencia

(19) *De Trin.*, XIV, 6, 8.
(20) *De vera relig.*, 39, 73.
(21) *De Civit. Dei*, XI, 26.
(22) *De Trin.*, X, 10, 14.

viva y personal, que se identifica con la certeza: ... *non solum verum, sed etiam certum est* (23).

La persona, en cuanto certeza de su *Se*, es el primer núcleo de verdades, *en el cual* se descubre lo que no es por él (o lo que de él no procede), es decir, la Verdad en su principio absoluto. El paso es obligado, a través de la persona de cada uno. El alma que se busca y se halla en su Principio no trabaja sólo para sí, sino que trabaja para todo el hombre y para todos los hombres. El drama de un alma, cuando llega a su epílogo, en el abrazo con lo divino, vale para el individuo y vale *communiter*. La pluma que describe al drama, traza una *autobiografía* y traza al mismo tiempo un *sistema filosófico*.

Lo divino conquistado aglutina al hombre individual a sí mismo, y a la profundidad de su naturaleza de modo tal, que todos los hombres se ven reflejados en el camino recorrido por el único, que no está solitario, y en él cada uno se reencuentra, no en su particularismo y en su individualismo, sino en lo que en cada hombre hay de universal y eterno. Las *Confesiones* son *soliloquio* y *diálogo* con Dios: y por ende, *coloquio* con toda la humanidad.

Puede parecer ocasional el recorrido y desordenado el método. Pero no hay sistematicidad más rigurosa que la que encierra cada momento de la vida, toda instancia de la voluntad, todo problema del pensamiento entre estos diques: yo y Dios, el primer escalón metódico y el primer lógico y ontológico. El itinerario de una mente viene a coincidir aquí con el afán de la humanidad y con el proceso regular de la búsqueda filosófica: *Deum et animam scire cupio* (24).

Las *Confesiones* son un ejemplar único, que sólo el personalismo cristiano podía producir. Platón había tenido un barrunto, en sus diálogos, de esta dialéctica, que es diálogo del alma consigo misma, y por tanto discurso de los hombres entre sí: había obedecido a la exigencia de personificar la búsqueda en los interlocutores, como identificándola con sus varios caracteres. Pero tuvo pudor de sí mismo y tanto buscó la objetividad, que se ocultó y se tornó inabordable al lector, de modo que difícilmente podemos buscar alguna confesión suya en el dudoso texto de sus *Cartas*.

También Marco Aurelio había tratado de hablarse a sí mismo; mas en este *a sí mismo* no había sabido reducir su historia íntima a otra cosa que a una larga lista de bienhechores, como para saldar con un anuncio publicitario un deber de agradecimiento sinceramente sentido.

Sólo el genio cristiano podía no temer una manifestación del alma en una manifestación de la Verdad. Sólo Agustín era capaz de no asustarse de la autoconciencia y podía tenerla constantemente presente en su coloquio con Dios. *Conocerse conociendo* es el buen método de Agustín, que en vano lo ha enseñado a los seguidores del

(23) *Enchridion*, 20, 7.
(24) *Soliloq.*, I, 2, 7.

lumen siccum, a los obstinados secuaces de la verdad abstracta e impersonal.

V.—«QUAE REPERIUNTUR QUASI PARIUNTUR»

La otra obra maestra de Agustín, el *De Trinitate,* es *una alegoría humana del misterio divino.* El dogma revelado ayuda al hombre a revelarse a sí mismo en los secretos más delicados y más celosamente guardados; pero, recíprocamente, el hombre-imagen, penetrándose con esfuerzo de reflexión empujado hasta el límite de sus posibilidades, consigue extraer de sí alguna alusión positiva que barrunta el misterio. Es el hombre verdadero, que se perfecciona con la noción del verdadero Dios.

De nuevo, reafirma la persona humana el vínculo consigo misma, no para agostarse en sí misma, sino para poder deducir de la imagen cuanto de positivo debe ella darnos, precisamente para poder ser imagen. La autoconciencia, que aunque presente en todo conocimiento (*cum enim ipsa dicitur, tota dicitur*) (25), no se satisface, sin embargo, con ese todo que se manifiesta en cada momento particular de su devenir y que busca una totalidad definitiva, que siempre se le escapa (*novit nondum se a se inventam totam*) (26), revela una semejanza y una desproporción infinita, respecto al Principio, en el cual el acto se completa en sí mismo con una presencia total y exhaustiva.

La *ciencia* humana, obligada a ir de noticia en noticia, y a dispersarse en mil noticias de cosas (*in rebus plurimis et amissibilis et receptibilis*) (27), tiende sí a replegarse en la interioridad para llegar a aquel punto en el que *saber* es un *saberse* y la *ciencia* se convierte en *sabiduría;* pero el punto de coincidencia que nos atrae, aun obrando sobre nosotros, no se identifica con nosotros, como tampoco nosotros nos identificamos en aquella *Sapiencia,* para la cual *non est aliud sapere aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse* (28).

El hombre-imagen acrece su riqueza a propósito del Verbo que, como en Dios es el mediador necesario de la libre creación (*creatura nulla esse potest nisi per ipsum per quod factasunt omnia*), es en el hombre el presupuesto de toda obra, y lo que da a la obra un valor humano. No hay obras propiamente humanas que no hayan nacido, ante todo, como palabra. *Ubi Deus per Unigenitum Verbum suum praedicatur universa fecisse: ita hominis opera nulla sunt quae non dicantur in corde. Unde scriptum est: Initium omnis operis verbum.* Puede haber, es verdad, una palabra interior, a la que no siga la

(25) *De Trin.,* X, 4, 6.
(26) *Ibid.*
(27) *De Trin.,* XV, 13, 22.
(28) *Ibid.*

obra, pero no puede haber obra humana, si no precede el verbo: *potets esse verbum nostrum quod non sequatur opus: opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum* (29).

Cuando en la era romántica la glotología se haga una ciencia, no podrá prescindir de esta premisa agustiniana: la verdadera palabra no es la que suena afuera, sino la *innere Sprache,* la expresión interna, con la cual el espíritu se dice a sí mismo, antes de decirse a los otros: *verbum verum... ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni* (30).

Tan obligado se siente el filósofo de la Iluminación, para quien la Verdad nos es dada en la luz, que envuelve y constituye nuestras mentes, a reafirmar la imagen de Dios en el hombre, que aun el verbo del hombre lo ve nacer del hombre, como de Dios nace su Verbo. *Verbum autem nostrum... simile est et in hoc aenigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc denostra nascitu, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est.* (31). Imposible aprehender el Verbo en sí, porque si lo pudiéramos, nos identificaríamos con la esencia divina, pero reproducimos el proceso del Verbo, la *forma* según la cual El procede del Padre y al Padre retorna. Hasta el concepto, que nos da una noticia de las cosas externas, está principalmente dentro de nosotros, y hablando íntimamente es como lo engendramos. *In illa igitur aeterna veritatem, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus.* Se remonta primero a Dios, la descendencia de lo que sin embargo debe renacer en cada uno de nosotros: *nec a nobis nascendo discedit* (32).

La *inventio,* el hallazgo de lo que es antes que nosotros y sin nosotros, quiere ser nuestro parto, nuestra prole, para que no permanezcamos pasivos al entender, sino que la actividad divina halle alguna semejanza en su imagen humana: *quae reperiuntur quasi pariuntur: unde proli similia sunt* (33).

Ningún entendimiento agente, ni siquiera arrancado del entendimiento único de los averroístas y reivindicado como propiedad peculiar de cada hombre, como enseñará Santo Tomás, ningún entendimiento agente ha mostrado con términos tan vigorosos el sentido del empeño personal en el conocer y de la intimidad tan radical con que nos pertenece, el poco de verdad de que somos capaces.

---

(29) *De Trin.,* XV, 11, 20.
(30) *De Trin.,* XV, 12. 32.
(31) *De Trin.,* XV, 14, 24.
(32) *De Trin.,* IX, 7, 12.
(33) *De Trin.,* IX, 12, 18.

VI.—VOLUNTARISMO AGUSTINIANO

Puesto que nos pertenece como cosa propia la capacidad de conocer, el querer y el amar no caen fuera de la misma, sino que son consubstanciales a ella.

Otra nota, que marca la oposición irreductible entre el espiritualismo cristiano y el idealismo de los griegos. El intelecto clásico, que en su concepción absoluta es una inteligibilidad, que gira sobre sí misma, no podía incluir el querer y el amor en su vacuo círculo. Estos, para Platón, caían fuera del saber puro, en el θυμός y en la ἐπιθυμία. Platón conocía el amor sólo como estado de carencia, desconocía el amor plenitud y sobreabundancia. En Platón y en Aristóteles, los dioses no aman. En Aristóteles, la νοῦς, como pura actividad del universal, partícipe del mundo inteligible, no es voluntad, pues la voluntad es un esfuerzo de la *psyche,* por la que el hombre queda radicado en el mundo del devenir y de la muerte. «Quien quiere es la *oressi,* la cual quiere el bien sin saberlo, así como la *nous* conoce la verdad sin quererlo: la una y la otra son inconscientes de lo que quieren y de lo que saben» (34).

Bien distinta es la naturaleza del alma en San Agustín. El alma lucha en el devenir, verdad es, pero en virtud de su filiación divina, es partícipe de un mundo, en el cual el inteligible es el Verbo, expreso en el querer y en el amor. Por consiguiente, también en el hombre, en la proporción que la naturaleza creada puede soportar la dignidad de su Principio, se repite la *circuminsesión* de las hipóstasis divinas. Ni entendimiento fuera de la voluntad, ni voluntad fuera del entendimiento y de la memoria, sino compenetración total del uno en la otra y paso de un aspecto singular del acto humano no a otro aspecto singular, sino a todos los otros. El acto es indivisible. *Voluntas enim mea tota intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto: utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis: et haec tria unum, una mens, una essentia* (35). La variedad de los aspectos no se elude con una conjunción que sea confusión, ni la unidad se pierde en una distinción que sea separación.

Queda el amor para penetrar el acto del entender, que es expresión, verbo, inseparable de él. *Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amori verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente* (36). ¡Cuán lejanos quedarán de este concepto del acto personal, iluminado a luz del misterio cristiano, aquellos que después de haber desvitalizado el saber, estirpando el amor, irán

(34) A. Carlini, *Osservazioni all «Etica Nic.» di Aristotele,* Bari, 1913, p. 237.
(35) *De Trin.,* X, 11, 18.
(36) *De Trin.,* IX, 10, 15.

a buscar en otros lugares las razones del corazón, o, lo que es peor, abandonarán el hombre a la ciega sentimentalidad, con la esperanza de conseguir claridad con no se sabe qué luz encendida por lo instintivo y por lo irracional!

El voluntarismo que descompone el acto, para anteponer una a otra las faculades del espíritu, no es agustiniano. Dondequiera que se busque el corazón fuera del saber, y el saber separado del amor, dondequiera que se pretenda que el acto sea humano sin ser vidente, donde se pretenda suplir las incertezas de la razón, con la llamada «certeza moral», radicada en no se sabe qué experiencias emocionales; doquiera, en fin, se cree para la voluntad aquella esfera aislada que parece ser la sede propia del agustinianismo, nos encontraremos en realidad con el polo opuesto a la auténtica inspiración agustiniana.

Hay sí, para San Agustín, una cumbre del *saber,* que se hace *sapientia,* virtud, perfeccionamiento moral del hombre, como existe un saber que nos separa de nosotros mismos y nos hace descender hacia el mal. Pero, para tocar ese vértice, según San Agustín, no se debe abandonar el intelecto, para entregarse a la sola voluntad y al solo sentimiento. El sentimiento reaviva su fervor, la voluntad agudiza su esfuerzo a medida que la mente se ilumina y llena de verdad. Tenemos frente a frente un saber dispersivo, unido indisolublemente a una débil voluntad y a un amor lánguido, con un saber intensificado a medida que se intensifica el esfuerzo de la voluntad y la penetración del amor. Se llega a videntes con una labor asidua de interior purificación. *Non enim hoc est habere oculos quam aspicere... (Mens) videre nequit nisi sana* (37).

Si para Agustín *cogitare* es *coger,* es decir, apretar los lazos consigo mismo, o también recogerse en sí mismos, *seipsum in seipsum colligere,* el pensamiento no recolecta los frutos del bien hasta que el nudo por él apretado no es enérgico y decisivo. Hay que pensar «con toda el alma», para que el pensamiento nos dé la verdad. *Ipsum verum non videbis, nisi in philosophia totus intraveris* (38). Nunca se hace irracional la virtud de Agustín, al contrario, para el Santo es virtud la racionalidad en su pleno perfeccionamiento. La diferencia está entre la parte y el todo: entre el hombre que piensa-obra-ama parcelariamente y el hombre que piensa-quiere-ama totalitariamente. La razón moral es la razón total. *Est enim virtus vel perfecta vel reta ratio... Haec ost vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum* (39).

---

(37) *Soliloq.,* I, 6, 12.
(38) *Contra Acad.,* II, 3, 8.
(39) *Soliloq.,* I, 6, 13.

VII.—RESIDUOS INTELECTUALÍSTICOS EN LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN

¿Encuentro o encontronazo? ¿Choque o unión entre idealismo pagano y realismo cristiano en el pensamiento de San Agustín?

Hasta ahora, el realismo cristiano de San Agustín se nos ha mostrado como la neta antítesis del idealismo clásico. Pero hay también algunas salpicaduras de ese idealismo que alcanzan a Agustín, estableciendo cierta conjunción y disimulando peligrosamente la quebradura incolmable del terreno bajo un estrato superficial y mórbido.

No es el caso de andar ahora hasta el fondo de la cuestión de la iluminación agustiniana. Perderíamos todo lo que hasta ahora hemos recabado de los textos agustinianos, si la luz procedente de Dios, que funda el ser y el conocer se percibiese objetivamente, con una identificación del hombre en la Verdad, como si dijéramos pensando el hombre en el pensamiento de Dios, o dejando a Dios el pensar en lugar del hombre. Si las ideas se vieran inmediatamente, sin *inquisitio* y sin *inventio,* el verbo no nos pertenecería con la intimidad ardiente, con la energía operativa que el *De Trinitate* ha exaltado.

Pero preguntar si Agustín es o no ontologista, es como sentar la cuestión de si los trenes en los tiempos de Agustín caminaban con carbón o con electricidad. No debemos aplicar a un autor del pasado módulos interpretativos que atañen a una problemática que no estaba siquiera presente a su pensamiento.

La crítica más consciente no ha tenido dificultad en hallar en los escritos de Agustín testimonios relativos a los *duo lumina,* es decir, a la luz humana, que se diferencia de la luz divina, como la creatura se diferencia del Creador (*hoc lumen non est lumen illud quod Deus est*) (40), y no queda sin corroboración en textos precisos la autorizada interpretación de la virtualidad de la percepción intelectiva, la cual se desarrolla en el carácter regulador y normativo sobre nuestros juicios, que, aunque debidos a la actividad humana, están vinculados a la Verdad eterna, que informa nuestras mentes.

Pero donde más peligroso es el texto agustiniano, no se puede prescindir de Santo Tomás y de su característica exégesis, que deduce del interno mismo del pensamiento agustiniano una más clara definición del mismo. No podemos prescindir de la definición del *lumen* como *participata similitudo luminis increati,* ni de la conclusión: *in rationibus aeternis non cognoscit anima obiective in praesenti statu, sed causaliter* (41).

Es el caso de reafirmar el antiguo adagio: *Augustinus eget Thoma interprete,* con tal de que se añada a renglón seguido: *Thomas*

(40) *C. Faustum Manich.,* XX, 6, 7.
(41) *Summa Theol.,* I, q. 84, 5.

eget Augustino auctore, y entendamos la palabra *auctor* en la plenitud de su significado. Una lectura de Agustín *a posteriori,* a través de Tomás, precisa y graba, así como una lectura hacia atrás, de Tomás a través de Agustín, calienta y vivifica. En ese *eget* no indicamos la indigencia del uno o del otro, de Agustín y de Tomás, sino que indicamos, incluímos el sentido de la dialéctica de la filosofía del Cristianismo, que sin prejuicios de exclusiones y unilateralidades, es diversidad y concordia de almas, fraternidad del pensamiento en la intimidad de la misma familia.

VIII.—EL DILEMA PERSONALÍSTICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Al finalizar este estudio, debería de nuevo sentar los presupuestos obligados que se exigirían para estudiar también «*el problema metafísico de la persona en la filosofía contemporánea*». Habrán visto los lectores que, si bien indirectamente, no hemos dejado de tocar dicho argumento. Ya hicimos alusión al voluntarismo, al sentimentalismo, al activismo modernos; se ha hecho alusión al idealismo moderno, atascado todavía en los presupuestos esenciales de aquel idealismo clásico que se valía del pensamiento para suprimir el pensante, del universal para anular el principio personal, que es también el principio de toda universalidad en el ser.

Se equivocaría quien creyera que únicamente la prisa me haya sugerido una síntesis aventurada, cuando digo que el sentido de la filosofía moderna y contemporánea puede condensarse en la doble incidencia especulativa que afirma *la razón contra la persona,* y afirma *la persona contra la razón.*

El trascendentalismo moderno del Logos o del Acto, en todas sus formas, ha inclinado el peso de la persona del lado de lo particular, de lo empírico, de lo negativo, como la metafísica pagana había hecho inclinar el platillo del individuo del lado de lo irracional. Contra el universal, que troneaba en el reino de la abstracción, se ha intentado el rescate de la realidad con las diversas filosofías de lo concreto. El positivismo ha buscado lo concreto en el dato sensible, el pragmatismo ha buscado lo concreto en el hecho operado: más perspicaz, el existencialismo ha descubierto lo concreto donde verdaderamente tiene su sede, en la persona. Pero la persona del existencialismo, nacida de un gesto de rebelión contra la razón absorbente e impersonal del iluminismo y del idealismo, ha creído deber rescatarse impugnando la razón y constituyéndose en la irracionalidad: «paradoja» para Kierkegaard, «excepción» que se abate contra el universal para Jaspers, «libertad» del acto contingente y gratuito que pesa sobre nosotros como una maldición, para Sartre.

El pensamiento moderno y contemporáneo ha realizado la vivisección, que reduce, de una parte, la razón, y de otra, la persona, a dos muñones que se debaten entre la vida y la muerte.

Hay que retornar a la escuela del realismo cristiano, recomponiendo la síntesis agustiniana y vivificando en un organismo unitario lo que la sinécdoque moderna ha desintegrado: *singulus quisque homo secundum mentem una persona est et imago Trinitatis in mente.* Contra el desmembramiento del acto humano, reducido ya a un logicismo satisfecho con una coherencia formal entre términos arbitrariamente puestos, ya a un voluntarismo rebelde a la guía racional y frío en el cálculo de la utilidad, ya a un sentimentalismo necio, abandonado a la inconsciencia y a la indolencia, no hay otra cosa que restaurar la circuminsesión del pensar, del querer y del amar en la plenitud agustiniana del acto: *et haec tria unum, una mens, una essentia.*

Se podría demostrar fácilmente, que así como entre reflexión filosófica y práctica de vida (conducta moral) hay una influencia recíproca, del mismo modo, la desintegración del acto personal en la esfera de la especulación es premisa y consecuencia de la desintegración en las costumbres. Quien se esfuerza en restaurar la síntesis aporta una contribución esencial a la causa del humano rescate.

† Luigi STEFANINI

Universidad.

Padua.

(Trad. por Fr. Luis Garayoa.)

Don Quijote y el valor de lo caballeresco

Por Agustín Basave Fernández del Valle

Palabras preliminares

¿Cómo hablar hoy de *El Quijote* —piensa el común de las gentes— sin caer en el trillado lugar común, en la fosilizada interpretación?

Es cierto que los siglos han ido acumulando multitud de comentarios de todo género y sabias exégesis eruditas. Pero no hay que temer; no se ha dicho todo y nunca se dirá todo mientras haya vida sobre la tierra. La potencialidad de las grandes obras como *El Quijote* es inexhaustible. Esta misma novela, con el avance de los tiempos, puede ser mejor comprendida, más profundamente vivida. *El Quijote* no padece —no debe padecer— la rigidez de las estatuas y la inmovilidad de los museos. «El síntoma de los valores máximos —ha dicho José Ortega y Gasset— es la ilimitación.»

No soy filólogo y sólo gusto de la erudición en pequeñas dosis. Mi vocación, definida y probada, es filosófica. Por la meditación y el análisis he tratado de contemplar en *El Quijote* su más íntima contextura y su valor primordial. Sobre lo anecdótico y lo libresco he querido poner lo constructivo y lo reflexivo. Quisiera agrupar en torno a unas cuantas líneas directrices —y acaso alrededor de un supremo valor— el contenido de la obra maestra de Cervantes. Al enfrentarme con mi propósito, han surgido en mi conciencia problemática una bandada de interrogaciones. Vayan aquí unas cuantas: ¿Hay una filosofía de *El Quijote* o cabe más bien hacer una filosofía sobre *El Quijote* como obra de arte? ¿Cuál es el verdadero *Quijote*, el *Quijote* del autor o el *Quijote* del lector? Entre el *Quijote* de Cervantes y el *Quijote* de cada lector, ¿no habrá siempre la posibilidad de contemplar esa obra de vida humana plasmada? ¿Cabe hablar de *El Quijote* como portador de un valor? ¿Puede ser considerado el Quijotismo como una actitud vital hispánica? ¿Cómo encaminarnos hacia una axiología de *El Quijote*? ¿Cuál es, en última instancia, el mensaje de Don Quijote?

Más que la cabal solución de los problemas enunciados, quisiera trazar caminos, proponer criterios de comprensión, incitar a una visión di-

recta de la obra literaria en lengua española que ha sido más propagada y encomiada en el mundo. Mi estudio es primordialmente axiológico. Resulta bastante extraño el hecho de que no se haya intentado aun una comprensión de *El Quijote* a la luz de la teoría de los valores.

I

¿Filosofía de «El Quijote» o Filosofía sobre «El Quijote»?

La imagen espiritual del hombre no sería completa sin *El Quijote*. Justamente por ello, el personaje «Don Quijote» entró a formar parte de los cuatro o cinco entes de ficción imprescindibles en la literatura universal. *El Quijote* es hijo de España, genio tutelar de la raza y típica encarnación del *homo hispanicus*. Pero es algo más, es el hombre universal y eterno, el hombre específico cristalizado por el sublime crisol del arte.

Se ha tratado de hacer una filosofía de *El Quijote*. En libros no exentos de mérito —recuerdo en este momento *La Filosofía del Quijote*, de David Rubio— se ha pretendido construir la filosofía implícita que yace en la genial obra de Cervantes. Pero el intento —aun en el sentido de una filosofía como actitud vital, *lato sensu*— ha resultado fallido. Cervantes no se afana ni corre en pos de la sabiduría. No hay en toda la obra *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* ninguna investigación metódica de la realidad universal en su puro ser en sí o como es en sí (no sólo como es para Don Quijote). El autor de *Don Quijote* no se muestra preocupado por darnos una cosmovisión, por brindarnos una explicación del Universo por sus causas.

En cambio, cabe muy bien, a nuestro juicio, hacer una filosofía sobre *El Quijote* como obra de arte. *El Quijote* es una actividad expresiva y cristalizada que ha sido producida por el espíritu. Y esta obra de vida humana cristalizada, al ser contemplada por los espectadores, tiende a provocar los mismos o parecidos procesos que aquéllos que la originaron. La figura del hidalgo manchego tiene una cierta perfección ideal adecuada para elevar nuestros sentimientos vitales a una existencia más libre y adecuada a los valores del espíritu. Percepción sensible, memoria, fantasía y gusto están gobernados en el proceso creador de Cervantes por una peculiar voluntad artística. *El Quijote* es la revelación de una actitud espiritual desconocida para todos aquellos hombres que no poseen la visión honda y virginal del artista. El caballero de la Mancha no es una creación de la fantasía divergente de la vida. *El Quijote* sólo se aparta de la vida para henchirla y enaltecerla. Y esto se realiza a través de ese caballero andante que se convierte en símbolo, es decir, en una figura que,

además de lo que ella es en sí y por sí misma, desempeña la función de descifrar y evocar una constante humana.

Producto de una creación humana, *El Quijote* promueve, a su vez, la hechura del hombre. Y nosotros tenemos la certidumbre de que esa figura escuálida que transitaba por los polvorientos caminos de la Mancha ha vencido la destrucción y la muerte y posee ahora un valor de eternidad.

El Quijote como obra de arte vive por sí solo y ostenta un sustrato material que está en el libro. Pero desde que salió de las manos de Cervantes empezó a vivir con una vida propia, cobrando existencia cada vez que se refleja en el espíritu de un lector comprensivo. *El Quijote* trae consigo un eco de la realidad, pero no debe su sentido artístico a lo que es como puro libro, sino a un «algo» virtual que representa o expresa. En él se da una transposición del sentido.

Don Quijote, individualista hasta los tuétanos, afirma de bulto su personalidad, su libertad. Molido y maltrecho, vuelve a cabalgar siempre con nuevos bríos en busca de más audaces aventuras. Nunca perdió su tenacidad. Idealista profundo, no deja por ello de ser realista. Para el aumento de su honra y para el servicio de su república se hace caballero andante y se esfuerza por deshacer todo género de agravio. En la segunda parte del libro, Don Quijote paga en las ventas y no hace valer sus derechos de caballero, permite a Sancho que le contradiga y hasta comprende que alguien pueda considerar como más bella a otra mujer que no sea su Dulcinea del Toboso (recuérdese el capítulo XX de la parte segunda).

No es posible separar definitivamente a Don Quijote de Sancho, sin acabar por quitarles su significación. «Ambos forman el verdadero y único protagonista de la novela inmortal», observa el Dr. Sarbelio Navarrete. «En el curso de la lectura de la obra se piensa, a veces, que Cervantes tiene preferencia por Sancho; pero, en medio de los ridículos y desgraciados lances en que compromete a su héroe, se advierte en él un piadoso y entrañable afecto hacia aquel hijo seco, avellanado y antojadizo, que engendró su imaginación en la desolada tristeza de una cárcel.» Ni Sancho es un grosero materialista ni Don Quijote un idealista puro, extraño a las cosas de la tierra.

Ese anacrónico caballero gótico del ensueño, con sus armas desusadas, que transita por los polvorientos caminos de Castilla en pleno Renacimiento, es un verdadero revolucionario. Contra burlas de grandes y de pequeños, se alza su figura triste y macilenta, que va tras el eterno ideal del hombre. Su Revolución es vertical, erguida, integral. No trata de cambiar cosas, espera hacer fructificar su inquietud superior en el corazón humano. «El *quijotismo* —expresa el Dr. José Escalón— es batir de alas, locura que se contagia, locura cuya razón es anhelo ardiente de crea-

ción, de ascensión, de verticalidad; de ser oasis en el desierto y montaña en la planicie.» No se trata de letra, sino de espíritu. Y su espíritu —soplo de Dios vivo en el barro— vence siempre a su materia. Su carne se la deja a Sancho y él se queda con una chispa de cuerpo enjuto, encendida por una voluntad de no detenerse ante el obstáculo, en su propósito agónico de ascensión.

II

«El Quijote» del autor y «El Quijote» del lector

Nos gustaría poder seguir esa intuición cervantina de *El Quijote*, esa experiencia de la propia substancia espiritual del alma quijotesca desbordante de belleza en orden a su encarnación o localización material del personaje. Pero la intuición de Cervantes es indescribible por inefable, arranca de las entrañas mismas de la belleza de su alma de novelista.

Nos queda la expresión exterior, la obra. Y esta expresión exterior —obra humana— lleva la marca de su origen. Nacido de una experiencia vital, vida, por tanto, Cervantes quiere expresarse por signos portadores de vida, que aproximen al lector a la vivencia original. El sentido poético de *El Quijote* no es el sentido lógico y la novela nacida en la penumbra del recogimiento es ineludiblemente arcano. En el recogimiento de Cervantes, en las profundidades de su alma, tiene origen *El Quijote*: plasmación de inteligencia, deseo, intuición, sensibilidad y amor de un hombre y hasta de un pueblo. Ha dicho Goethe en fórmula certera: «Todo lo que es perfecto en su especie debe elevarse por encima de su especie. llegar a ser otra cosa, un ser incomparable.»

En Don Quijote se derrumban las fronteras de un mundo exterior y un mundo interior; «todo —podríamos decir, con Rimbaud— es imagen ofrecida a la libre disposición de un espíritu que recompone a su arbitrio la ordenación de todos los datos. Rehace un universo según su conveniencia, de acuerdo a su gusto, conformándose tan sólo a las leyes de esa euforia que suscita en él tal ritmo, tal eco sonoro...» *Don Quijote* es un universo que se basta a sí mismo, con una significación exclusivamente suya.

Conocemos de sobra el propósito de Cervantes: «... pues no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías, que por los de mi verdadero *Don Quijote* van ya tropezando, y han de caer del todo, sin duda alguna.» Pero poco nos importa este propósito ante el verdadero germen espiritual de la obra que luego fué plasmada. Con *Don Quijote* surge por

primera vez la novela moderna de costumbres y caracteres. Este manantial épico de la novela moderna es a la vez la mejor novela picaresca, la mejor novela realista moderna y la novela social española por antonomasia. Inventor de una nueva belleza, Cervantes alcanza las más elevadas alturas de poesía. En la seca y adusta llanura manchega, Miguel de Cervantes supo ver lo que otros no vieron. Encendidamente enamorado de Don Quijote, Cervantes no deja por ello de contrastarlo duramente con la realidad y hasta de maltratarlo brutalmente y mortificarlo innecesariamente, con el consiguiente disgusto del lector. Unamuno —un lector de *El Quijote* apasionado y apasionante— sale por los fueros del caballero de la triste figura y la embiste —en no pocas ocasiones— contra el mismo Cervantes. Si éste pudo decir: «Para mí sólo nació Don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir»; aquél —no queriéndose quedar a la zaga, pudo exclamar: «Y yo digo que para que Cervantes contara su vida y yo la explicara y comentara nacieron Don Quijote y Sancho; Cervantes nació para explicarla, y para comentarla nací yo...» Pero lo cierto es que don Miguel de Unamuno apenas si hace caso del comentario objetivo y lógico de la obra. Le importa sobre todo re-crear *El Quijote,* vivirlo en continuo vértigo pasional, ir al sepulcro del Caballero de la Locura y deshacerse allí en lágrimas, consumirse de fiebre, morir de sed de océanos, de hambre de universo, de morriña de eternidad... Acude a *El Quijote* para buscar aquello que él lleva en sí. Y como la genial obra maestra cervantina es un arca riquísima en tesoros, don Miguel de Unamuno selecciona espontáneamente unas cuantas piedras preciosas que traspasan la malla de sus intereses.

En la introducción a su *Guía del lector del Quijote,* Salvador de Madariaga advierte que «la esencia misma de la obra de arte, lo que la separa, no sólo de la materia amorfa, sino también de las obras seudoartísticas ejecutadas sin inspiración, es, a saber: que la obra de arte *vive.* Es concebida y creada, y largo tiempo después de que el espíritu que la creó se haya despojado de su vestidura mortal, la obra de arte sigue creciendo. Para nosotros, hombres del siglo XX, la catedral de Chartres, *Hamlet,* la *Novena Sinfonía,* el *Moisés,* de Miguel Angel, no son lo que fueron para los coetáneos de sus respectivos creadores, ya que desde entonces se han asimilado siglos enteros de vida humana... Don Quijote es hoy más grande que cuando, armado de punta en blanco, salió de la imaginación de Cervantes, más rico con toda la riqueza de experiencias y aventuras que ha adquirido en trescientos años de correrías por los campos ilimitados del espíritu humano».

¡Cuidado con las palabras! La obra de arte —¡señor de Madariaga!— no vive ni crece en un sentido riguroso. Viven y crecen los hombres que reviven psíquicamente la obra de arte y aumentan con sus contemplacio-

nes expresadas el *achevement* cultural. El gozador del *Quijote* puede intuir el valor cuya expresión es la figura del andante caballero manchego: el modo y la perfección con que ha encontrado su expresión el valor del ideal caballeresco. Pero la actitud de los hombres ante *El Quijote* puede ser variadísima de acuerdo con la multiplicidad de las capacidades para intuir los valores estéticos realizados en el personaje. Los juicios de los críticos, la tradición, la moda y otros factores influyen en la percepción de la mayoría de los gozadores de la obra de arte. Y hasta se podría decir que en una nación, en una zona de un país, o en una época, nunca se intuye sino un sector limitado de la esfera de los valores estéticos realizados en *Don Quijote*.

Entre el Quijote de Cervantes y el Quijote de cada lector estará siempre esa obra de vida humana objetivada, plasmada, cristalizada, que cabe contemplar desde diversas perspectivas y ofrece muchos aspectos de nuestra consideración.

Cervantes, despreocupado de otros valores captables, se vuelve hacia el valor expresivo de un caballero andante archiespañol y por lo mismo profundamente humano. Busca la configuración pura, la forma evocadora de sentimientos unitarios y armónicos, la recta proporción, el equilibrio de los contrastes. No intenta revelarnos el ser en sí del Quijote, sino expresarlo, comunicarlo como criatura viviente de su espíritu. Y logra su objetivo. Por la pureza expresiva del sentimiento y por lo medularmente humano del personaje, Don Quijote agrada universalmente en el espacio y en el tiempo.

III

Don Quijote y el valor de lo caballeresco

Los valores son cualidades que determinan a las cosas. Cualidades con peculiares características: polaridad, diversidad específica y gradación jerárquica. Valor es aquel estadio o modo del ser que estriba en el sentido de excelencia, dignidad, importancia o jerarquía que le acaece en virtud de su adecuación a la ley teleológica, a la causa final que permea todo el orden ontológico. Una cosa vale tanto más cuanto se conforme mejor con el principio de su ordenación final. No se trata de cualidades ideales y absolutas que valgan fuera del dominio del ser en un reino irreal, sino de modelos o arquetipos ontológicos extraídos por la razón de la actualidad del ser y de su potencialidad de perfección; de su norma ideal inmanente contenida en su misma esencia. En rigor, nada hay negativamente valioso; el valor negativo sería un ente privado del ser, es decir,

un no-ser. Por lo demás, resulta un contrasentido, un absurdo, que una persona se afane por realizar valores y se pase su vida realizándolos para que, a la postre, se le diga esta zarandaja: «Los valores no son, sino que valen.» O son o no son. Si no son, no merecen ni la más pequeña partícula de nuestro aprecio.

Don Quijote, al intentar realizar el valor de lo caballeresco, se hace, por esta misma situación, portador de valor. El caballero es la encarnación del honor, valioso por valeroso, por realizador del deber, por honrado en su actuar, por defensor de la justicia, por amparador del débil contra el fuerte. Convierte a la mujer en el ideal más puro de sus amores y le profesa un culto idolátrico, desviándose del auténtico valor que perseguía y enturbiando su actuar. Del castillo feudal sale el caballero andante, se arma de todas sus armas, embraza su adarga, toma su lanza y, en camino de glorioso alucinado, busca las aventuras por lo más intrincado de las selvas, en las más lóbregas encrucijadas y expuesto a las inclemencias del cielo. Combate a los malhechores, socorre a los indigentes, impone la paz y la justicia sobre la tierra. Y todo esto lo hace Don Quijote a la española, con esa rara mezcla de orgullo y honor. Orgullo fatuo que genera su individualismo y anarquismo; honor acrisolado que gesta el personalismo hispano de tan alto valor. En el ejercicio de su elevado ministerio, Don Quijote se coloca por encima de toda autoridad. Por encima de él sólo reconoce a Dios. Su lanza es su ley, sus bríos son sus fuerzas, su voluntad sus prematicas. España, el grande y heroico pueblo del *Romancero* y de los *Cantares de Gesta*, se impregnó del espíritu caballeresco aunque la caballería no se haya establecido propiamente en su suelo.

Hay en *El Quijote* como un hacerse del interior espiritual al exterior corporal. Vive desde sí y para todos. Es un *hijo dalgo*, es decir, un hijo de bien. Mi maestro en la Universidad Central de Madrid, Alfonso García Valdecasas, ha explicado que el concepto de *hidalgo* —radicado en el tiempo— hace referencia a un pasado, a una continuidad, a una sucesión. El tener ascendientes nobles no es más que una causa de obligación. Cada cual, por consiguiente, tiene que ser hijo de sus propias obras y justificarse por ellas. Las obras consisten en la acción esforzada, no en el resultado ni en el éxito. Reiteradamente formula Cervantes estos principios: «Cada cual es hijo de sus propias obras»; «la verdadera nobleza consiste en tu virtud»; «la honra puédela tener el pobre, pero no el vicioso». Un caballero, para Don Quijote, es aquel que, «siendo afable, bien criado, cortés, comedido y oficioso; no soberbio, no arrogante, no murmurador y, sobre todo, caritativo, que con dos maravedises que con ánimo alegre dé al pobre, se mostrará tan liberal como el que a campana herida da limosna» (parte II, capítulo IV). La generosidad de alma y el desprecio

del éxito es algo muy quijotesco e hispánico. Lo que verdaderamente importa es la obra y el esfuerzo producidos por el ser: el éxito o el fracaso no están determinados por la virtud, sino que en sus efectos interviene la fortuna. Amonestando a Sancho, dice Don Quijote: «Bien se parece, Sancho, que eres villano, y de aquellos que dicen: *¡Viva quien vence!*» Como buen hidalgo, Don Quijote se cuida más del ser que del parecer, y a solas consigo mismo es más hidalgo que nunca. Está siempre por encima de los convencionalismos y del éxito, dependiente sólo de su propia persona y de Dios. Su honor es más sustancial que él mismo. La honra es para «el caballero de la triste figura» cosa de vocación. Abnegado y desprendido sin proponérselo, está listo siempre para defender cualquier causa justa. Obra conforme a su conciencia —norma próxima de moralidad— y esto le salva aunque tuviese conciencia errónea.

¿Por qué sigue Sancho a Don Quijote? He aquí la explicación de García Valdecasas: «El cazurro Sancho le sigue y le quiere, no ciertamente por loco, sino por hidalgo. Toda su gramática parda y sus infinitos refranes no pueden impedir que Sancho se sienta arrastrado a seguir a Don Quijote. Ni salarios al contado, ni ínsulas prometidas bastarían para explicarlo. Lo explica el natural señorío del hidalgo, que despierta en quienes están en torno de él las virtudes dormidas, y suscita en cada uno lo mejor que puede dar de sí» (véase *El hidalgo y el honor* [Ed. «Revista de Occidente»], pp. 52-53).

Lo que en el español hay de humano, su eterna y universal humanidad, transparece en *El Quijote*, cristalización perenne de la grande y heroica cultura ibera. No se trata de un libro deprimente, ni de una sátira contra las esencias heroicas que informaban la caballería medieval: siempre generadoras de nobles y abnegadas acciones. En Madrid, el día 23 de abril de 1948, tuvimos la satisfacción de escuchar de viva voz de don Ramón Menéndez Pidal, Director de la Real Academia Española, un discurso titulado *Cervantes y el ideal caballeresco*, cuyas últimas palabras deseamos ahora reproducir: «Es apreciación muy incompleta toda aquella que se detiene en la burla de la caballería andante y no percibe la complicación del tipo quijotesco: cuerdo cuando raciocina, mueve a profunda y melancólica simpatía, haciendo deseable la santa sed de Justicia, de Verdad y de Belleza que él propugna; loco cuando obra, se capta todavía nuestra admiración por su inquebrantable fe, por su inagotable energía, por s martirial poder de sufrimiento, que nos edifica y fortalece. El invencible entusiasmo del vencido caballero es donairoso y grave doctrinal de tenacidad heroica ante los ideales más arduos, los únicos dignos de tal nombre, los que hoy son un sueño inasequible y sólo se harán asequibles en un futuro mejor.»

Todo esto está muy bien, a condición de no caer en aquel empeño de

Unamuno de hacer del quijotismo una religión nacional. *El Quijote* nos proporciona descanso en la lucha de la vida, creando a nuestro alrededor una zona ideal y estética. Por eso se le experimenta como «catarsis» y como liberación, pero no como salvación. La liberación que ofrece es artística, no real; es un desviar los ojos de la amenaza, no una destrucción de la misma. De ahí que *El Quijote*, como el arte en general, no puede asumir veces de realidad y menos de religión. Nos quitará, y ya es bastante, el fardo de la existencia por unos momentos, para que, fortalecidos, podamos recomenzar el asalto de la altura. Contra el quijotismo como religión, de Unamuno, proclamamos el quijotismo como espíritu tutelar de nuestra cultura hispánica.

IV

Nuestro quijotismo

Una actitud vital hispánica

Con pie en los hidalgos españoles de su tiempo, el genio de Cervantes prototipiza en Don Quijote la figura ideal del caballero hispánico. Su generosidad, su cortesía, su seriedad y buena fe, su religiosidad interior y respetuosa le configuran como un señor caballero.

Absorbido en la visión de una recta ascendente, este *hombre gótico*, henchido de misericordia, combate con follones y malandrines. Don Quijote vive en tensión constante con la dura realidad y en continua comunión con la amada idealidad. Es un hombre medieval que vive en el Renacimiento. En esta inadecuación estriba su tragedia. Subsumido en la eternidad de su mundo sereno e inmutable, era natural que chocara con los fragmentos de un realismo verista.

Don Quijote se hizo caballero andante no por azar ni locura, sino por amor a la justicia, por llevar el bien a todas partes, por sincera cristiandad, por arrojo a toda prueba. Antes de hacerse caballero ya había en él un caballero ingénito. Era cuestión de necesidad, de vocación. En la plenitud de su vida estética, Don Quijote no causa —no debe causar— risa ni lástima, sino veneración. Es posible que en sus inicios, el personaje cervantino haya sido presentado como objeto de burla, pero llega un momento en que el autor exclamará: «Para mí solo nació Don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir: solos los dos somos para uno.»

Loco estaba Don Quijote porque no pensaba como el común de las gentes. Loco porque no se acomodaba a la realidad de todos aquellos «cuyos pensamientos jamás habían sobrepasado la altura de sus hom-

breros». Su realidad estaba en otras regiones donde no podían respirar los barberos, los bachilleres, los duques y los arrieros.

A Don Quijote no le interesaba el éxito, sino el esfuerzo. Derribado por el caballero de la Blanca Luna, hace constar ante Sancho: «Atrevime, en fin, hice lo que pude, derribáronme y, aunque perdí la honra, no perdí ni puedo perder la virtud de cumplir mi palabra.»

Convencido de su ideal caballeresco y de la noble misión que tenía que llevar a cabo por las llanuras del Planeta, Don Quijote ofrenda su sangre y su vida a la conquista de un ideal. Tiene conciencia de su misión: «Has de saber, Sancho amigo, que yo nací por querer del cielo en esta nuestra edad de hierro para resucitar en ella la dorada o de oro. Yo soy aquel para quien están guardados los peligros, las hazañas grandes, los valerosos fechos.» Observa David Rubio que Don Quijote, al revés de Hamlet, no razona su misión, se ha apoderado ya de su corazón, y como la Humanidad en la Edad Media, creyéndose guiado por la mano de Dios, seguirá hasta el fin de su jornada, dejando el ejemplo más grandioso de fe y de valor de su voluntad como no hay otro en la Historia. «Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible», solía decir el hidalgo manchego. Quiso resucitar la ya muerta andante caballería, y tropezando aquí y levantándose acullá, cumplió gran parte de sus deseos socorriendo viudas, amparando doncellas y favoreciendo casadas, huérfanos y pupilos.

Don Quijote es un héroe cristiano. ¡Entiéndanlo y no se quieran desentender de ello los amantes de la literatura universal! Comprende y practica, a la manera cristiana, la doctrina del sacrificio. Cree en la Providencia: «Mas con todo esto, sube en tu jumento, Sancho el bueno, y vente tras mí, que Dios, que es proveedor de todas las cosas, no nos ha de faltar, y más andando tanto en su servicio como andamos, pues no falta a los mosquitos del aire, ni a los gusanillos de la tierra, ni a los renacuajos del agua, y es tan piadoso que hace salir su sol sobre los buenos y los malos, y llueve sobre los injustos y justos.»

El reposo, el regalo y el buen paso se inventó para los blandos cortesanos, no para Don Quijote. Para él, sólo el trabajo, la inquietud y las armas. A cielo abierto, sudando y afanando, este caballero cristiano pone en ejecución el bien y se siente como brazo por quien se ejecuta, en la tierra, la justicia de Dios. Sus intenciones siempre las endereza a buenos fines, que son de hacer bien a todos, mal a ninguno.

Sobre las ruindades de la vida, nuestro caballero andante pone siempre el ideal. Una fe inquebrantable en el bien, en el triunfo de la justicia, en el valor de la voluntad y en la nobleza del sacrificio le guían siempre. Como auténtico varón, Don Quijote proclama sus deberes: matar en los gigantes la soberbia; a la avaricia y envidia, en la generosidad y buen

pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo buscando las ocasiones que nos pueden hacer y hagan. sobre cristianos, famosos caballeros.» Aunque fracase mil veces, Don Quijote no altera su regla: su fuerza al servicio del bien. De esta manera convierte cada fracaso en triunfo de la conciencia.

Ha dicho nuestro gran Vasconcelos que «con *El Quijote* dió España a la Humanidad uno de sus libros fundamentales. En cada hombre hay algo de Quijote, no importa cuál sea su raza; pero en el español se acentúan sus rasgos, y en todo aquel cuya alma se ha forjado en el lenguaje de Castilla. Por eso puede afirmarse que *El Quijote* es tan hispanoamericano como es español. Y tanto España como nosotros, por la común posesión del idioma cervantesco —así no hubiese ligas de sangre—, tenemos en *El Quijote* un tesoro que crea linajes de espíritu. Pocos pueblos cuentan con ventaja parecida... *El Quijote* estaba ya en América, pese a que no llegó a visitarnos Cervantes; vino aquí como adelantado de la raza y fué misionero y capitán; vino en la esforzada voluntad de Hernán Cortés, un Quijote al que le salió bien la osada aventura... Y aunque toda la obra colonial de España se perdió para la metrópoli en lo material, el Quijote que guió la conquista, el Quijote que después, durante la colonia, expidió las Leyes de Indias, el monumento jurídico más piadoso que vieron los siglos ; el Quijote que más tarde hizo la independencia política, subsiste en nuestra historia...»

Es típico del iberoamericano aceptar la pelea por una causa justa, sin plantearse el problema del triunfo o de la derrota. De antemano está dispuesto a sufrir el fracaso, si el honor le impone librar la batalla. Para que siga adelante la fe y la exigencia del bien, arriesga su comodidad y la vida misma.

Por Hispanoamérica nunca ha hablado el éxito económico, ni la potencia guerrera, ni la ambición de mercados. Es el noble espíritu quijotesco el que nos mueve a alzar nuestra voz, a embrazar nuestra adarga y embestir con nuestra lanza a esta tierra plagada con molinos de iniquidades. Y de esta locura gloriosa no nos podrán curar nunca.

V

Hacia una axiología de «El Quijote»

Como Cervantes, también los lectores acabamos por amar —y no secretamente— la actitud del hidalgo. Mucho se ha dicho sobre la quijotización de Sancho Panza, pero hay un hecho más radical y primario: la

quijotización de Cervantes. El autor casi desaparece en aras de su ente de ficción. Y queda sólo un mensaje de heroísmo, una dichosa embriaguez ante el valor de lo caballeresco.

Es tiempo ya de afirmarlo: lo esencial de Don Quijote —el núcleo de donde dimana toda su acción— es eso: el sentirse portador de un valor personal: lo caballeresco. Todo el afán de ejercitar su voluntad sobre su contorno, todas sus esperanzas de reformador, provienen de su intuición de los valores espirituales en cuyo favor sacrifica todo valor vital.

Hasta ahora no se ha hecho —que yo sepa— un estudio rigurosamente axiológico sobre *El Quijote*. Y, sin embargo, toda la estructura de la novela parece descansar sobre la noción del valor. Pero no de valor en el sentido de una forma *apriórica* vacía de contenido real, o como una segunda especie de entidad o subsistencia ideal, distinta e independiente de la realidad del ser. Frente a las actitudes del psicologismo, formalismo y autonomismo del valor, Cervantes se orienta hacia una concepción metafísica. En la estructura óntica va ya incluído el valor. Trátase de una manifestación activa del ser, de una ordenación del ente fundada teleológicamente. El basamento de lo caballeresco no está flotando en un mundo etéreo de esencias alógicas, sino que tiene su soporte en el mundo real.

Vayan, como ejemplo, estos expresivos textos: «A esto puedo decir que Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtudes adoban la sangre, y que en más se ha de estimar y tener un humilde virtuoso que un vicioso levantado.» «La honra puédela tener el pobre, pero no el vicioso.» «Cada uno es hijo de sus obras». «La virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.» A lo largo de toda la obra cervantina, el honor aparece como mero apéndice de la virtud. La dignidad del hombre no pende de la fama, de la opinión, de los galardones o de cualquier otra circunstancia externa, sino de la intimidad de la virtud personal. No hay por qué concluir, como lo hace Américo Castro, que la moral naturalista y estoica da frutos originales en Cervantes y que la psicología de sus personajes —empirismo, relativismo y «engaño a los ojos»— nos lleva a los estados de espíritu más exquisitos dentro del Renacimiento precartesiano. (Véase *El Pensamiento de Cervantes*, Madrid [Casa Editorial Hernando], 1925, p. 387.) Es claro que su flora temática crece en el clima histórico renacentista, pero recuérdese que el Renacimiento español —Renacimiento *sui generis*— no rompe con la tradición medieval en lo sustancial, en las ideas-madres. La ética de Cervantes es una ética cristiana. El ideal caballeresco del Medievo persiste y se salva en *El Quijote*, «que sólo satiriza —como lo han apuntado casi unánimemente todos los críticos contemporáneos— los desvaríos y excesos idealistas, en lo que son contrarios a la razón y al sentido de la realidad».

¡No! Don Quijote no es un hombre erasmiano, renacentista; es un

caballero cristiano encendido por nobles afanes de ejecutar «el bien de la tierra», «con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas». Su moral es inconfundiblemente cristiana; dígalo, si no, este pasaje: «Hemos de matar, en los gigantes, a la soberbia; a la avaricia y envidia, en la generosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo buscando las ocasiones que nos pueden hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros.» No hay duda alguna, Don Quijote tiene clara conciencia de ser portador del valor de lo caballeresco: «Yo nací por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la de oro... Yo soy aquel para quien están guardados los peligros, las grandes hazañas, los valores hechos.» No importa que tenga un físico débil; la debilidad de su físico la suplirá con el gran temple de su alma. Lo que cuenta es la lucha contra los obstáculos que se oponen a la felicidad común.» Viejo y achacoso por su cuerpo, el caballero manchego vive anímicamente sueños e ilusiones de mozo. Esta mezcla inesperada de vejez y de juventud es la fuente de la *vis* cómica de Don Quijote. Y, sin embargo, más allá de toda comicidad, habría que exclamar con Merimée: «¡Ay! del que no haya tenido alguna idea de Don Quijote ni corrido el riesgo de verse apaleado o ridiculizado por enderezar entuertos!»

«España —dijo una vez Nietzche— es un pueblo que quiso ser demasiado.» La característica del siglo XVI estriba en una voluntad de ideal y de fe que se superpone a la realidad, a la evidencia que suministran los sentidos y al raciocinio natural ,«como en los cuadros del Greco hay una espiritualidad que no tienen graciosamente las figuras, sino que quieren tenerla, y por eso la alcanzan» (R. de Maeztu). Cervantes, con los ojos bien abiertos, contempla a su alrededor la pobreza de España y la fatiga de sus caballeros: todo lo que le circunda aparece derrengado y jadeante. Tal vez sea necesario marcar el alto. Pero ahí está el arrebato de la voluntad española, el designio de realizar increíbles hazañas. «Don Quijote —escribe Ramiro de Maeztu— es el prototipo del amor, en su expresión más elevada de amor cósmico, para todas las edades, si se aparta, naturalmente, lo que corresponde a las circunstancias de la caballería andante y a los libros de caballería. Todo gran enamorado se propondrá siempre realizar el bien de la tierra y resucitar la edad de oro en la del hierro, y querrá reservarse para sí las grandes hazañas, los hechos valerosos. Ya no leeremos *El Quijote* más que en su perspectiva histórica; pero aun entonces, cuando no pueda desalentarnos, porque lo consideraremos como la obra en que tuvieron que inspirarse los españoles cuando estaban can-

sados y necesitaban reposarse, todavía nos dará otra lección definitiva la obra de Cervantes: la de que Dante se engañaba al decirnos que el amor mueve el sol y las estrellas. El amor sin la fuerza no puede mover nada, y para medir bien la propia fuerza nos hará falta ver las cosas como son. La veracidad es deber inexcusable. (*Don Quijote, Don Juan y La Celestina* [Colección Austral], 4.ª edición, p. 72.) En el mundo cervantino, la esfera de lo real colinda, por una parte, con el hemisferio de la ilusión, y por otra parte, con el del ideal. Y esto nos da como resultado lo que el alemán Joseph Bickermann, en su libro *Don Quijote y Fausto*, ha llamado *el hallazgo de un mundo trino en el hombre* por parte de Cervantes.

Don Quijote no es un ser que husmea lascivamente dentro y fuera de sí, sino un ser que vive, es decir, un ser que quiere realizar la vida integral. Sin eludir ni renegar de la condición carnal de lo humano, tampoco la exalta y sublimiza: le basta con suponerla. Sus ojos esperanzados siempre están vueltos hacia las alturas.

¡Sí! El Caballero de la Mancha es un loco, un extraviado; pero su locura no se origina en sus altos ideales ni toma pie en sus esfuerzos apasionados. Se trata simplemente del mucho leer la letra muerta de libros extravagantes. Y la realidad se venga cruelmente de él con el molino de viento que no reconoce como tal. Fuera de este punto ciego de su conciencia, ¡qué discreto, qué noble, qué delicado es Don Quijote y cuantas cosas sabe! ¡Cuidado! ¡No hay que burlarnos! «Cualquier hombre que pasa a nuestro lado es un posible Don Quijote, sólo que de tipo y calidad inferior.» (J. Bickermann, *Don Quijote y Fausto* [Editorial Araluce].)

Dos ideas directrices presiden la estructura espiritual de Don Quijote: ecumenicidad e institucionalismo personalista. El caballero español no se conforma con la idea de luchar contra un mal localizado en su país y en su tiempo. Quiere servir a todos los pueblos, a la Cristiandad y a todos los tiempos venideros. Su reforma del mundo la confía a una institución: la orden de la caballería andante. Pero esta institución deberá reposar en los valores personales del caballero: «Sábete, Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro.»

Cuando acompañamos a Don Quijote en su evasión de la realidad, retornamos más ávidamente a ella, para enraizarnos en la tierra de lo eternamente humano. Después de acompañar a este héroe derrotado por las inclemencias de la suerte, nos queda un sedimento familiar, comprensivo, profundamente humano... Ya podemos contemplar la vida y los hombres «con ojos conmovidos, húmedos de emoción, con la luz entre irónica y oleosa de una limpia melancolía». ¿Lágrimas? Tal vez algunas afloren a los ojos, pero impregnadas de sal, saturadas de compasión por los hombres.

«¿Por qué *El Quijote* es la obra maestra de la ironía? —pregunta Alo-

mar en sus *Notas al margen de mi Quijote*—... Todo el hombre está aquí... Por eso muestra este libro maravillosamente la identidad matriz de ideal y real, o sea de imagen y cosa; porque se ve despuntar bajo las cosas su identidad con nuestra propia naturaleza, y se las ve acomodar su forma al molde de nuestro espíritu. Por eso también en *El Quijote* se inicia la modalidad de los tiempos modernos, hechos de ironía y contraposición, de hipótesis y duda.»

Concluímos la lectura de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* y pensamos que ideal y vida no son dos polos irreconciliables: el ideal viene a ser como la luz que ilumina la vitalidad. A través de la inserción del ideal en un ser viviente individual, se realiza esa iluminación. Y hasta cabe hablar de unos «ideales de la vida» y de una «vida de los ideales». El valor de lo caballeresco llegó a erigirse en rector de la vida de Don Quijote, señalándole, como ideal que es, un rumbo por seguir. Pero la promoción de su ser viviente hacia su objetivo debióse a su esforzada voluntad, al calor propio de su emoción vital.

Ninguna otra novela, como *El Quijote*, provoca con mayor intensidad la voluntad de superar las barreras entre la obra y el sujeto, invitando a la intropatía. A su profunda significación une un valor abierto a lo «Einfühlung».

Colocándose en la dimensión del espíritu, clave de lo humano, Don Quijote tiene constante comercio con los valores y con los universales. Esta región, específicamente humana, le exige disciplina y sacrificio. La pendiente de la animalidad se baja fácil, por más que nunca acabe el hombre de convertirse en puro animal. Lo difícil es subir, como Don Quijote, la escala de los valores, dominando los obstáculos externos e internos. Para esta ascensión cuenta el caballero manchego con un motor excelente: el amor. Por el ejercicio amoroso se sale de sí mismo y se da a los demás. Y esta dádiva le enriquece y le salva. En Don Quijote —podríamos decir, siguiendo a Nicolai Hartmann—, el *deber-ser* de los valores se transforma en un *deber-hacer*. Pero esto no es una necesidad física. Es justamente su libertad frente a la necesidad de los valores la que representa un valor constitutivo para su ser moral. El ideal personal de lo caballeresco sirve de estrella polar a la persona empírica de Alonso Quijano.

Un día cayó vencido Don Quijote al ímpetu del Caballero de la Blanca Luna. Y la tenue luz de su ocaso le dispuso a recibir la plena luz del sol. «Yo me siento, sobrina, a punto de muerte; querría hacerla de tal modo, que diese a entender que no había sido mi vida tan mala que dejase renombre de loco; que puesto que lo he sido, no querría conformar esta verdad en mi muerte» (II, 74). Cualquiera que haya sido su locura —y no la fué por haber querido realizar altos valores—, no desea

acreditarla en la muerte. Lejos de entregarse a cruel desesperación, supo sufrir con paciencia y hasta con dulzura. He aquí su último mensaje, que podría ser el mismo de Job: *Post tenebras spero lucem*, Después de las tinieblas espero la luz.

Nuestros tiempos han ido formando un verdadero culto de la vida. De tanto buscar las fáciles satisfacciones y el «confort» a todo precio, se ha desembocado en un simple «spleen» sentimental, en un terrible hastío de la vida. En medio de esta confusión moral y política, contemplemos una vez más a Don Quijote. Ridículo a veces por sus extremos de locura, digno de lástima por sus frecuentes descalabros, es noble, es digno, es idealista, esforzado, desinteresado, merecedor, en todos los conceptos, de mejor suerte. Se entregó, sin reservas ni claudicaciones, a su nobilísima empresa. ¡Qué importa que no haya obtenido lo que el común de las gentes llaman trofeos, si logró una victoria que su fiel Sancho juzgara la más valiosa: la victoria sobre sí propio! Su solución es, en definitiva, la solución del desinterés y de la justicia. Nos enseñó a pasar sobre el propio yo, que es el hombre rudimentario; a vencer al hombre egoísta, que todo lo calibra por el interés; a triunfar sobre el yo meticuloso, que se lisonjea con atribuir a la prudencia su flojedad y su tardanza. Sin negar al bien útil su parte de bondad, supo subordinarle al bien honesto, como medio al fin. Contra los acomodaticios de toda laya, prefirió la buena esperanza a la ruin posesión (II, 7). Vencedor o vencido, el buen caballero acreditó con sus obras sus palabras (II, 66). Es incapaz de hacer traición a su programa, aunque postrado en tierra vea blandir sobre su rostro la lanza del rival: «Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo, y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad. Aprieta, caballero, la lanza, y quítame la vida, pues me has quitado la honra.»

¡Te equivocas, Don Quijote, la honra no te ha sido quitada! La victoria material, en buena tesis, no concede derechos. Has perdido una batalla, eso es todo. Pero has ganado la unidad de un enjambre de pueblos que hablan tu mismo idioma, has enarbolado un ideal que conserva la voluntad personal dentro de la voluntad de Dios y que une el mundo de los acaeceres en el que todos padecemos con el mundo de los sueños en el que estamos solos. Los hombres ya no se podrán olvidar de Don Quijote cada vez que renueven sus sentimientos de hidalguía y de honor. ¡Y honra, verdadera honra de hijos de Dios, es lo que está necesitando el mundo de nuestros días!

Agustín BASAVE FDEZ. DEL VALLE.
Universidad de Nuevo León.
Monterrey.

Teología agustiniana del pecado

Por Fr. Gregorio Armas, O. R. S. A.

Siempre será de actualidad hablar del pecado, y en nuestros días muy conveniente para contrarrestrar el empeño heterodoxo de falsificarlo y de olvidarlo.

Al negar que existe una norma objetiva, inmutable y eterna de las costumbres, tanto el positivismo como el evolucionismo, así el comunismo como el racionalismo, reducen a mito la noción del bien y del mal moral, de la virtud y del vicio. Al error júntase el deseo egoísta de suprimir en el trasmundo todo castigo, y, por consiguiente, de borrar de las conciencias la idea de pecado. Ya hace siglos que viene halagando a la humanidad prevaricadora la ilusión del «Diablo de Papini»: de extinguir el infierno, herejía ampliamente rebatida en *La Ciudad de Dios*.

En este artículo nos proponemos sintetizar la doctrina agustiniana sobre el pecado.

SUMARIO: I. Noción del pecado.—II. Posibilidad metafísica del pecado.—III. Causas del pecado.—IV. Génesis y proceso del pecado.—V. Fealdad del pecado.—VI. Efectos del pecado.—VII. La presciencia divina y la libertad del pecado.

I. NOCIÓN DEL PECADO

En el léxico agustiniano, «*pecado*» unas veces significa el acto humano malo; otras, el pecado original; otras, el castigo de la primera culpa, es decir, la ignorancia y concupiscencia con que nace el hombre; otras, el acto materialmente malo, pero hecho sin deliberación. El mismo Cristo es llamado pecado, en cuanto se hizo víctima de nuestros pecados. Aquí lo entendemos en sentido estricto.

Varias definiciones nos da San Agustín del pecado, a saber: «Un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna» (1); «La voluntad deliberada

(1) *Cont. Faust.*, XII, 27, *PL* XLII, 418. «Para San Agustín el interés de la fórmula se cifraba en señalar un orden natural inviolable, a diferencia de las costumbres y preceptos mudables; tan sólo los actos contrarios a dicho orden son definidos como pecado. Así ponía a cubierto de los ataques maniqueos de Fausto las acciones de los antiguos patriarcas, opuestas únicamente a los preceptos o costumbres contingentes. Cf. E. Nevent, *Formules augustiniennes: la définition du péché*, en *Divus Thomas*, 1930, pp. 617-622. Los escolásticos, al adoptar la fórmula agustiniana, no dejaron de adaptarla a sus propias preocupaciones y a su técnica, a lo cual ella se presta muy bien. Santo Tomás la

de retener o conseguir algo contra el dictamen de la justicia» (2). En sus *Retractaciones*, ratifica esta segunda definición, por contenerse en ella lo que es propia y exclusivamente pecado, no lo que es pena del pecado (3).

Juliano, falto de erudición escriturística y ayuno de filosofía y teología, pero locuacísimo y calumniador en extremo, creyó que San Agustín en esta segunda definición había explicado la esencia del pecado original, y tomando esta postura tan cómoda como gratuita, refuta con denuestos, no con razones, a su contrincante. «Si yo —dice el arrogante heresiarca— invoco la autoridad ilustre de los filósofos para definir el pecado, tú me saldrás al encuentro con un pelotón de sastres, zapateros y herreros. ¡Oro luciente en el esterquilinio, sacerdote piadosísimo, retórico elegantísimo, más feo y horrible que el valle de Ansanto y el pozo del Averno!» (4). El martillo de los herejes replica: «En tal definición no se trata del pecado original, sino del personal» (5). La ley eterna, o lo que es lo mismo, la justicia inmutable y suprema, es el patrón a que debe compararse toda acción humana, interna o externa, para ver si es o no pecaminosa. Cuanto se desvía de aquella regla soberana es inhonesto, es pecado.

De la ley eterna tenemos una definición clásica dada por San Agustín: «Es la voluntad de Dios que manda guardar el orden natural y prohibe trastornarlo» (6). Nuestro moralista hácese cargo de la distancia que media entre la voluntad divina y la inteligencia humana, y se pregunta insistentemente cómo y en dónde ven los hombres, aun los inicuos, regla tan excelsa de justicia para conformar con ella sus acciones. Como la figura del anillo queda grabada en la cera, así la ley eterna ha

---

aceptó como verdadera definición, porque reúne todas las cualidades necesarias. Ella se extiende a todo lo definido, pues expresa los dos elementos del pecado, a saber: acto humano y acto desordenado. Por nuestra cuenta añadimos que expresa el desorden del modo más conveniente a la constitución o naturaleza del pecado. Incluye también los pecados de omisión, en cuanto que la negación se reduce al mismo género que la afirmación; *dictum* incluye *non dictum*, etc. Por otra patre, en esta definición nada nay superfluo, y tiene la ventaja de manifestar que el pecado, concebido en la voluntad, se realiza también con acciones externas. Es una definición moral que toma como punto de partida la ley eterna, contraria a todo pecado; no es una definición jurídica que dejaría escapar el mal no prohibido por la ley positiva. Es, en fin, una definición digna de la teología, pues opone el pecado, no a las normas derivadas del acto humano, sino a la norma absoluta y eterna. Basta meditar la fórmula de San Agustín, para descubrir en su concisión el análisis íntegro que tan laboriosamente venimos haciendo del pecado.» (Th. Deman, DTC, XII, 158-159).

Aunque San Agustín, en la presente definición, intentaba señalar los elementos del pecado mortal, para deducir —mediante la definición de la ley eterna— que la poligamia de los santos patriarcas no fué gravemente pecaminosa, como pretendía el maniqueo Fausto, a nuestro juicio, el pecado venial, por ser acto desordenado, también encuadra dentro de los términos agustinianos, y no comprendemos la dificultad que siente Eugene F. Durkin en incluirlo en la clásica definición. Cf., Eugene F. Durkin, *Theological distinction of sins in the writings of St. Augustine*, Mundelein, Illinois, U. S. A., 1952, pág. 11. En este trabajo nos ceñimos, casi exclusivamente, al pecado mortal.

(2) *De duab. anim.*, 15, *PL* XLII, 105.
(3) *Retr.* I, 15, *PL* XXXII, 609.
(4) *Cont. Jul. op. imp.*, I, 45, *PL* XLV, 1.066.
(5) *Ibidem.*
(6) *Cont. Faust.*, 22, 27, *PL* XLII, 418.

sido impresa en el alma humana, ha sido transcrita de aquel libro de Luz que se llama Verdad. Por esta ley, grabada en el corazón de todo hombre, conoce cada uno lo que es justo e injusto. Y nótese que, según San Agustín —sin incurrir en ontologismo—, la mente humana ve esta norma indefectible de moralidad en aquella Luz o Verdad suma donde brillan *ab aeterno* las reglas inmutables de justicia; es decir, el hombre ve que la ley natural tiene un entronque divino, autoridad divina y sanción divina (7).

Prosigamos ahondando en la naturaleza del pecado. La concepción unitaria del orden moral, tan peculiar de San Agustín, nos facilitará una visión pronta y clara. Para el serafín de Hipona, la virtud es *ordo amoris*, el *orden del amor*; por consiguiente, el pecado no es otra cosa sino el *desorden del amor*. No pecamos por amar cosas malas, sino por amar desordenadamente cosas buenas, porque nada malo hizo Dios. Buenos son los cuerpos, bueno el oro, buenos los mares, los astros, cuanto vuela, cuanto repta, cuanto serpea y cuanto anda. Pero existe jerarquía en los bienes: hay un Bien sumo y hay bienes ínfimos; hay bienes eternos y bienes temporales; bienes espirituales y bienes sensibles; bienes celestiales y bienes terrenales. Amar los segundos con menosprecio de los primeros, perder aquéllos por conseguir o retener éstos, es amar desordenadamente, porque se prefiere lo menor a lo mayor, lo accesorio a lo principal, lo perjudicial a lo necesario (8). En el amor desordenado de lo temporal y menosprecio de lo eterno —dice el Santo— están compendiadas todas las especies de malas obras (9).

El optimismo lírico, que en el autor de las *Confesiones* ha reemplazado al torturante pesimismo de la herejía maniquea, apunta en el acto mismo de pecar una ansiosa, aunque extraviada, tendencia de perfección. El primer pecado fué un delito de deificación. *Rapere voluerunt divinitatem, perdiderunt felicitatem* (10). Así como los demás seres tienden a perfeccionarse adquiriendo el bien que les falta, así el hombre en todos sus actos busca algo de que siente necesidad; jamás busca su mal, sino que pretende lograr su bien.

Con claridad magistral muestra que el pecado no es una naturaleza mala, sino un defecto de bondad. «La cojera, por ejemplo —nos dice—, ni es pie, ni cuerpo, ni miembro, ni bruto, ni hombre; por sí sola no puede existir, sino que es un vicio del hombre o animal» (11). «Para conocer y explicar qué es el pecado, comenzaría mi investigación por las cosas sensibles, y entre ellas elegiría la luz solar; iría anotando mis observaciones y razonaría del modo siguiente: si este sol tan espléndido, capaz por sí solo de formar el día, fuera paulatinamente menguando hasta palidecer como la luna, ¿qué vería yo sino la luz que brilla por todo el horizonte? Al observar esta lenta oscuración, iría dejando de ver

(7) *De Trinit.*, XIV, 15, 21, *PL* XLII, 1.052.

(8) En tal sentido define repetidamente el pecado: *Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas; id est, a praestantiore conditore aversio, et ad condita inferiora conversio.* (*Quaest. ad Simpl.* I, 2, 18, *PL* XL, 122.) *Voluntas aversa ab incommutabili bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat.* (*De lib. arb.* II, 19, 53, *PL* XXXII, 1.269.)

(9) *De lib. arb.* I, 16, 34, *PL* XXXII, 1.240.

(10) *Enar. in pssalm.* 68, 9, *PL* XXXVI, 648.

(11) *De perf. just.*, 2, *PL* XLIV, 294.

la luz que desaparece y, como si yo mismo fuera agotándola, seguiría viendo la luz que quedaba. Yo no vería el defecto de luz, sino el remanente de luz; al no ver el defecto, tampoco lo percibiría con la mirada, pues si con la mirada lo percibiese, lo vería. Por tanto, el defecto de luz que no puede percibirse con la vista ni con otro sentido, no puede contarse entre las cosas sensibles, porque nada hay sensible que no pueda sentirse. Apliquemos esta observación al pecado. La virtud es la luz del alma, la luz que la ilumina y hermosea; el defecto de esta luz es el pecado que no destruye el alma, pero sí la entenebrece» (12).

San Agustín conceptúa, además, el pecado como una corrupción voluntaria y suicida del alma naturalmente buena. La corrupción es algo más que un defecto negativo: la carencia de virtud simultanea con los funestos efectos del vicio. De ahí que el Santo llame injusticia a la corrupción del alma justa; imprudencia, a la corrupción del alma prudente; indolencia, a la corrupción del alma fuerte, y codicia, a la corrupción del alma templada (13). Señala cuatro modos de corrupción que consisten en el uso inmoderado de las cosas permitidas, en el uso de las prohibidas, en el odio a Dios y, finalmente, en la violación de las leyes sociales. En estas cuatro corrupciones están incluídos los pecados contra sí mismo, los pecados contra Dios y los pecados contra el prójimo (14).

El doctor de la gracia nos explica cómo el pecado corrompe el alma. Objetábale Pelagio que no siendo sustancia el pecado, no podía viciar o corromper a la naturaleza. Tampoco el no comer es sustancia —replica Agustín—; pero si nunca se come, el cuerpo, que es sustancia, se debilita, la salud se trastorna, las fuerzas se agotan, el organismo se quebranta, se extenúa y desfallece en tal extremo, que difícilmente recobrará las fuerzas necesarias para tomar los alimentos que antes tomaba. El pecado no es sustancia, concedido. Pero Dios es sustancia y el único manjar del alma; el pecado consiste en privarse de este manjar, en rechazarlo y menospreciarlo, prefiriendo los bienes prohibidos y venenosos. La privación del manjar divino conduce a la consunción que lamenta David en el salmo 101: *Mi alma se secó y cayó como el heno porque rehusé comer mi pan* (15).

Resumiendo, diremos que en la moral agustiniana el pecado es el desorden del amor, el defecto de virtud y, juntamente, la corrupción del alma.

II. POSIBILIDAD METAFÍSICA DEL PECADO

El que por nueve años ladró entre la jauría de los maniqueos, nunca se quedó satisfecho con la solución dualista del origen del mal. Y si no hay más que un Dios bueno, autor de la criatura intelectual, ¿cómo fué

(12) *De duab. anim.*, 6, 6, *PL* XLII, 98-99.
(13) *Cont. epist. man.*, 25, 29, *PL* XLII, 201.
(14) *Confess.*, III, 8, 16, *PL* XXXII, 690.
(15) *De nat. et grat.*, 20, 22, *PL* XLIV, 257. La corrupción —advierte San Agustín— tiende al no ser. Gracias a la bondad de Dios el alma, cuando peca, no se corrompe hasta perder el ser. Dios la ordena, colocándola en un grado inferior. (*De mor. man.*, 6, 8; 7, 9, *PL* XXXII, 1.348-1.349.)

posible el pecado? Si las obras malas proceden de la mala voluntad, ¿esta mala voluntad de dónde procede? ¿Cómo fué o es capaz del mal la voluntad —angélica o humana—, si únicamente fué creada por Dios, infinitamente bueno? La voluntad —responde Agustín— es capaz de bondad y de malicia; de bondad, por la participación del Bien que la creó; de malicia, no por participación del mal, sino por privación del bien, esto es, no porque se adhiera a alguna naturaleza mala, pues todas son buenas, sino porque se aparta del sumo e inmutable Bien.

San Agustín hace un último esfuerzo por explicarnos el origen del pecado, y llega hasta puntualizar la razón de su posibilidad metafísica. ¿Por qué y cómo una voluntad intelectual creada por Dios ha podido y puede apartarse del sumo Bien? Nuestro filósofo da la siguiente contestación: la voluntad puede apartarse del sumo Bien y pecar porque es mudable, y es mudable porque fué creada de la nada. Si la voluntad hubiera sido creada de Dios, si fuese una parte de Dios, no sería mudable ni podría pecar. En la finitud de la voluntad y en su creación *ex nihilo* halla Agustín la posibilidad metafísica del pecado. «Cuando la voluntad deliberadamente deja de ser buena, revela no al Autor que la creó, sino la nada de que la creó; y como la nada no es cosa alguna, no puede tener autor» (16). De aquí se deduce que —como diremos más adelante— la causa eficiente, o mejor deficiente, del pecado es la mala voluntad (17).

Estamos ya bordeando otro misterio. Si Dios previó la caída del hombre, con la catástrofe consiguiente, ¿por qué creo una voluntad mudable? Si pudo, como realmente pudo, hacerla impecable, ¿por qué la hizo pecable? Si Dios preveía la caída de los primeros padres, ¿por qué permitió la tentación? El águila de los doctores ha batido sus alas en las fronteras del pavoroso misterio, pero no ha podido rasgar el velo; confiesa llanamente que no puede descifrar la profundidad del divino consejo, pero no se contenta con tan fácil evasiva y ensaya una solución que, si bien no satisfece plenamente nuestra acuciante curiosidad, nos recuerda nuestra primitiva condición de luchadores y nos anima a la consecución de la felicidad perdida. «Sin la instigación al mal, no habría sido digno de gran premio el haber vivido bien, pues Adán, ayudado como estaba de la gracia, tenía poder para resistir al seductor. La corona de los vencedores hará brillar la bondad de Dios, así como el castigo de los vencidos hará brillar la rectitud de Dios, que se sirve rectamente de las malas voluntades cuando los hombres se sirven perversamente de las buenas naturalezas» (18).

El Santo hácese cargo de las más serias objeciones contra la pecabilidad y responsabilidad de la gran familia humana. Si Adán y Eva pecaron, ¿qué culpa tenemos nosotros para nacer tan inclinados al mal?

---

(16) *Cont. Jul.*, I, 8, 37, *PL* XLIV, 667.

(17) La misma razón metafísica asigna a la corrupción y mudanza de las naturalezas contingentes, las cuales «en tanto son naturalezas, en cuanto fueron hechas por Dios; y en tanto son corruptibles y mudables, en cuanto no son sustancia de Dios, pues si fueran sustancia divina, no estarían sujetas a corrupción ni mudanza. Cualquiera que sea su orden, especie y medida, lo deben a Dios que las hizo. Y son corruptibles y mudables, porque fueron sacadas de la nada.» *(De natura boni cont. manich.*, 10, *PL* XLII, 554-555.)

(18) *De gen. ad lit.* XI, 4, 6, *PL* XXXIV, 432.

¿Cómo vamos a ser responsables del pecado, al que nos sentimos tan propensos a causa de la ignorancia y de la concupiscencia? Estas quejas y objeciones no son de hoy; San Agustín atestigua que muchos de su tiempo las repetían, y trata de acallarlos oponiendo la posibilidad del triunfo y la irresponsabilidad de las malas inclinaciones. Podrías excusarte de tus pecados si nadie hubiese vencido las mismas dificultades; podrías excusarse —repite— si Dios no ayudase derramando su luz y su gracia. No se te imputa a culpa ni la ignorancia ni la concupiscencia con que naces herido; al enfermo no se reprocha su enfermedad, sino su resistencia al médico. Dios ayuda a cuantos le invocan; por tanto, sólo tu indolencia en acudir a Él te hará caer y se te imputará a culpa.

Y entramos de lleno en la causalidad física del pecado. Veamos qué causas lo originan.

III. CAUSAS DEL PECADO

San Agustín empleó toda la agudeza de su genio en reivindicar a Dios de la blasfemia maniquea que le imputaba los pecados humanos. Admitida la hipótesis fatalista, no existe pecado alguno, pues el hombre no hace sino lo que necesariamente debe hacer en virtud de una invencible exigencia de la propia naturaleza. ¿Y si existe un ser extraño que coacciona al hombre a pecar? Tampoco en este caso existe el pecado, pues *nadie peca cuando padece algo contra su voluntad.* Ni por su propia naturaleza, ni por naturaleza alguna creada, el hombre se ve obligado a pecar, pues la coacción irresistible contradice al concepto de pecado. ¿Podrá achacarse al Creador el pecado? Agustín responde: «Si achacamos al Creador el pecado, excusamos en absoluto al pecador, que no hace sino lo ordenado por el Creador; y si justamente lo excusamos, no tiene pecado, y si no tiene pecado, no hay por qué achacarlo al Creador. Mas si no podemos excusar al pecador, es porque peca, y en tanto peca en cuanto voluntariamente se aparta del Creador» (19).

En la esencia del pecado descubre el sutil moralista una prueba irrefragable a favor de la infinita santidad del Creador, pues en tanto peca el hombre en cuanto contradice a su Creador, se aparta de Él, menosprecia su bondad y se desvía de su verdad (20). En la pena con que Dios castiga los pecados halla otro argumento para demostrar que no se le pueden imputar.

Excluídas como causas del pecado tanto la naturaleza soberana de Dios como cualquiera otra finita, no queda sino la propia voluntad. *Si*

---

(19) El Santo ha sido tachado de determinista por algunas frases donde afirma que «hay pecados necesarios» y que «el hombre, por el primer pecado, perdió la libertad». Estas frases han sido mal entendidas. Por *pecados necesarios* entiende San Agustín la ignorancia y concupiscencia, en cuanto que incitan vehementemente al pecado. Ninguna de ellas —advierte el Santo Doctor— se nos imputa a culpa. Cuando habla de la *libertad perdida,* él se refiere a la libertad perfecta, libre de toda inclinación pecaminosa; tal libertad fué perdida por Adán al desobedecer. Véase nuestra obra *La moral de San Agustín,* Difusora del libro, Bailén, 19, Madrid, 1955, nn. 49-93; 212-219. Cf., E. Portalié, *DTC* I, 2.404-2.405.

(20) *De lib. arb.* III, 16, 45, *PL* XXXII, 1.293-1.294.

neque sua neque aliena natura quis peccare cogitur, restat ut propria voluntate peccetur (21).

Agustín inquiere cuál es la causa de esta mala voluntad, pues su discípulo y amigo Evodio, acostumbrado a desentrañar hasta lo más profundo las cuestiones que debate con su maestro, le ha planteado este problema: ¿cuál es la causa de esta mala voluntad? La voluntad, en cuanto naturaleza, tiene por causa al Creador; en cuanto *mala*, es decir, en cuanto que peca, no tiene otra causa que a sí misma, toda vez que la maldad no es naturaleza, sino defecto o vicio de la misma. El maestro no encuentra la causalidad eficiente del pecado y, por tanto, de la mala voluntad sino en la misma voluntad. «Siendo la voluntad la causa del pecado —le responde a Evodio—, tú me preguntas por la causa de la misma voluntad; si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa? ¿Y cuál ha de ser el módulo de tus preguntas y el término de tus investigaciones y discusiones, siendo así que no debes llevar la investigación más allá de la misma raíz de la cuestión?» (22).

Resumiendo todos sus razonamientos, concluye con un dilema que no deja de arrojar luz al problema suscitado por Evodio: «O esta causa que indagas es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o no es la voluntad, y en este caso la voluntad no peca. No se puede imputar con razón el pecado sino al que peca, y no se le puede imputar con razón sino al que voluntariamente peca» (23). *Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi volenti.*

CAUSAS IMPULSIVAS DEL PECADO

San Agustín señala causas internas y causas externas. Las primeras son la ignorancia y la concupiscencia; entre las segundas parece enumerar sólo al diablo. El conocimiento y delectación son para San Agustín los estimulantes de los actos libres. Si los ángeles obedecen a Dios con pronta liberalidad es porque intuyen al Sumo Bien y viven engolfados en su deleitosa contemplación (24). En cambio, los hombres no le obedecen o porque no conocen sus preceptos o porque, conocidos, no son deleitosos, pues tanto más ardientemente queremos algo cuanto mejor conocemos su bondad y cuanto más nos deleita. La ignorancia y la fragilidad o concupiscencia son, pues, las dos causas internas que impelen al hombre a pecar (25).

Esta doble tara con que nacen los descendientes de Adán no se debe a la deficiencia del Creador, sino a los excesos de la soberbia humana; ambas enfermedades, al igual que las del cuerpo, se agravan con la in-

(21) *Ibidem.*
(22) *De lib. arb.* III, 17, 48, *PL* XXXII, 1.294-1.295. Profundizar más en la inquisición de esta voluntad deficiente —causa del pecado— equivale a querer ver las tinieblas, o querer oír el silencio. (*De civ. Dei*, XII, 7, *PL* XLI, 355.)
(23) *De lib. arb.*, III, 17, 49, *PL* XXXII, 1.295.
(24) *Cont. Faust.*, XII, 27, 28, *PL* XLII, 418, 419.
(25) *De pec. mer. et remis., II*, 17, 26, *PL* XLIV, 167.

dolencia del enfermo y con la repulsa del medicamento. Por eso, desde el despertar de la conciencia todo hombre tiene la obligación de emprender una *catarsis* intelectual y moral, inquiriendo la verdad y frenando los bajos apetitos y, además y sobre todo, acudiendo al Médico omnipotente, que en todo instante le brinda la luz y el bálsamo de la gracia, pues únicamente la gracia divina disipa las tinieblas de la ignorancia y suaviza el cumplimiento de los preceptos (25 bis). Con esta ayuda y con la cooperación individual, el hombre puede en esta vida curar completamente de su ignorancia, dice San Agustín; no así de la concupiscencia, pues aun en las almas veteranas y en los miembros avellanados permanece enhiesta la bandera de rebelión.

Mutuamente, como las enfermedades corporales, se prestan auxilio y robustez. La ignorancia impide a la mente ver la supremacía y encanto de los bienes espirituales; y sin el contrapeso del deleite espiritual, la voluntad se arroja a las delectaciones terrenas. Igualmente, la captación de los deleites sensibles densifica más las tinieblas de la ignorancia. Por eso, como observa nuestro doctor, nadie pecaría si nada ilícito deleitase, y nada ilícito deleitaría si intuyésemos al Bien por esencia.

CAUSAS IMPULSIVAS EXTERNAS DEL PECADO

Según hemos indicado, San Agustín propiamente señala una causa única: el diablo. Ciertamente, cuando el autor de las *Confesiones* llora el hurto de peras que cometió a sus dieciséis años, declara que él solo no las hubiese robado; le incitaron sus amigos, y por el qué dirán saltó con ellos las tapias del huerto. Pero es que para San Agustín el diablo es la cabeza de todos los malos que forman su cuerpo místico y de él reciben todas las malignas intimaciones (26). El diablo atiza la olla hirviente de las persecuciones contra la Iglesia, el volcán libidinoso de los espectáculos y el fuego de las guerras fratricidas, cuya sangre es el suntuoso banquete de los infiernos. El diablo, pirata desde el principio del mundo, arrebata las almas a Cristo; es el apóstata que coloca en el altar de la divinidad a los ídolos, el maestro del culto voluptuoso rendido a los vicios divinizados y el inventor y doctor de las artes mágicas.

En la *Ciudad de Dios*, Agustín ha descrito a grandes rasgos la política del príncipe de las tinieblas en el gobierno de la ciudad terrena (27). No contento este tirano de la humanidad con su imperio tenebroso, ávido siempre de ruina, llanto y rechinamiento de dientes, hace sus incursiones en el reino de Cristo. Como observa San Agustín, ¿qué cristiano no se ve cada día asediado por el demonio de amores terrenales, sugestiones maliciosas, promesas de lucro, amenazas de daño, amistad y enemistad de los poderosos? Él nos acecha como el milano a los polluelos (28). Cree Agustín que al maligno está patente

(25 bis) *Ibidem.*

(26) *Enar. in psalm.*, 62, 17, *PL* XXXVI, 758-759.

(27) *De civ. Dei*, II, 26, 2, *PL* XLI, 75. *De doct. christ.*, II, 23, 36. *PL* XXXIV, 53.

(28) *Enar. in psalm.*, 62, 17, *PL* XXXVI, 758-759.

la subconsciencia humana y que puede excitarla a su antojo cuando el hombre duerme; de ahí que pueda tentar hasta por medio de malos ensueños. Es interesante a este propósito el análisis psicológico que hace sobre la repercusión de la actividad anímica en el cuerpo.

«Me aterró la carta —escribe a Nebridio— en la que me preguntas cómo pueden los demonios infundirnos sueños... Opino que todo movimiento del alma produce una huella en el cuerpo. Esa huella llega a ser patente a nuestros sentidos cuando los movimientos del alma son violentos. ¿No acaece eso, por ejemplo, en la tristeza y en el alborozo? Luego es lícito conjeturar que cuando pensamos algo, aunque no podamos nosotros descubrir la huella dicha en nuestro cuerpo, pueden percibirla los espíritus, cuyo sentido es más agudo y en cuya comparación el nuestro ni siquiera puede llamarse sentido. La huella que los movimientos del alma imprimen en el cuerpo puede perseverar y formar una como disposición o hábito. Al ser luego removida o tocada a voluntad de un agente extraño, se producen en nosotros imágenes y ensueños, y ello se verifica con misteriosa facilidad» (29).

El Santo encuentra fácil el acceso del tentador a las regiones más íntimas de la subconsciencia porque le atribuye cuerpo aéreo, mediante el cual cree que puede suscitar imágenes fantasmales en nosotros y engañarnos tanto en vigilia como en sueños (30). Pero nos asegura que dentro de la unidad católica el maligno pierde todas sus fuerzas, sus lazos se rompen, sus celadas se burlan, sus tentaciones fracasan (31). Viene a reducirlo dentro de la Iglesia Católica a un mero fantasma, semejante a esos diablos de papel que se ven en los carteloncs de cine y que sólo asustan a los niños.

Jubiloso de nuestra seguridad obtenida con la muerte de Cristo, Agustín se burla del diablo que cayó preso en la trampa que él mismo preparó: *Quid ergo ad horam exultasti, quia invenisti in Christo carnem mortalem? Muscipula tua erat: unde laetatus es, inde captus es. Hallaste en Cristo la carne mortal y te alborozaste. ¡Poco te duró el gozo! Era tu ratonera: lo que motivó tu regocijo, eso fué tu armadijo* (32).

Agustín es belicista, pero optimista: si nos advierte que el milano infernal nos acecha por doquier, también nos asegura que cobijados bajo las alas de la gallina, fuerte por su divinidad y enferma por nuestro rescate, no nos podrán herir las uñas del rapaz. Si del umbral de la niñez nos transporta al anfiteatro de la vida, donde nos enfrenta con los tres enemigos: carne, demonio y mundo, también nos alienta con el recuerdo y la presencia de Cristo, interesado en nuestro triunfo. En la moral agustiniana, el clarín de guerra siempre suena con timbre de victoria porque al lado del cristiano pelea Cristo, vencedor del mundo, de la carne y del demonio. Con toda propiedad, Agustín ha sido llamado por H. Rondet el *doctor del combate espiritual*: «Loin de nous enseigner une spiritualité quiétiste Augustin est le docteur du

(29) *Epist. 9*, 3, *PL* XXXIII, 72.
(30) *De Trinit.*, IV, 11, 14, *PL* XLII, 897.
(31) *De bapt. cont. don.*, III, 1, 3, *PL* XLIII, 85.
(32) *Sermo*, 134, 5, 6, *PL* XXXVIII, 745.

combat spirituel, *de agone christiano*, et il se sait dans la pure tradition cretienne, sa doctrine est celle de Saint Paul...» (33).

IV. GÉNESIS Y PROCESO DEL PECADO

Con profundidad y precisión genial explica San Agustín el origen y proceso del pecado.

Para captar su pensamiento, conviene examinar antes el doble dinamismo que a este propósito distingue nuestro doctor en el alma humana. Dentro de su unidad sustancial, desarrolla el alma dos acciones: una, que polariza en lo trascendente y eterno, y otra, en lo corpóreo y temporal. La primera tiene por objeto la suma Verdad y las razones eternas; la segunda, la administración de las cosas temporales. La primera es contemplación; la segunda, ejecución. La primera no necesita instrumentos; la segunda se sirve de los miembros corporales (34). La primera se llama entendimiento, consejo, razón; la segunda, acción, ejecución, apetito (35). A la primera no debe fijarse límite en sus ascensiones; la segunda debe ser regulada para que no se embeba demasiado en las cosas exteriores.

Entrambas acciones las concibe el Santo bajo la figura de un connubio. En el marido está personificada la acción que se ocupa de lo eterno; en la mujer, la acción que se ocupa de lo temporal. El velo con que San Pablo manda cubrirse a las mujeres simboliza la moderación que ha de guardarse en el uso de lo temporal. El varón, en cambio, no debe velarse, porque no hay módulo para las místicas ascensiones (36). En una casa bien ordenada, el marido manda y la mujer obedece; de igual modo, la acción superior debe gobernar a la acción inferior y cuidar de que no se resbale demasiado en las cosas terrenas.

Recordemos la escena fatal del paraíso con que nuestro moralista sensibiliza los tres momentos psicológicos del pecado. Notemos de paso que la serpiente no tiene patas: lene, callada y tortuosa, arrastra su vientre sobre la tierra. Estamos en el primer momento, que el Santo describe bellísimamente: *Quomodo enim coluber non apertis passibus, sed squammarum minutissimis nisibus repit; sic lubricus deficiendi motus negligentes minutatim occupat* (37).

Deslizándose por la vista, oído, tacto, gusto u olfato, o partiendo de la memoria —archivo, donde se guardan las viejas impresiones— la maligna sugestión, callada e imprevista, se asoma al umbral de la mente, se insinúa, halaga, deleita, atrae, solicita entrar en la recámara de la voluntad; puede ser, por ejemplo, la tentación de codicia. Viénele a uno la idea de cometer un fraude para obtener una pingüe ganan-

(33) Citado por Eugene F. Durkin, *O. C.*, pág. 65.
(34) *De gen. cont. man.*, II, 11, 15, *PL* XXXIV, 204.
(35) *De Trin.*, XII, 3, 3, *PL* XLII, 999.
(36) *Ibidem*, 2, 12, *PL* XLII, 999-1.008.
(37) *De Trin.*, XII, 11, 16, *PL* XLII, 1.006. La teoría desarrollada por los escolásticos, máxime por Pedro Lombardo, según la cual la distinción teológica de los pecados se hace en relación con las diferentes partes del alma, tiene su fundamento en la dicotomía agustiniana: *ratio sapientiae* y *ratio scientiae*. Cf.: *De Trinitate*, XII, 12, *PL* XLII, 1.007.

cia. ¡Galante idea! Preséntase ataviada de todas las galas seductoras: riquezas, comodidades, lujo, honores, puestos elevados, rango social, exquisita educación de los hijos... Ni más ni menos que la fruta del paraíso, hermosa a los ojos y deseable al paladar. La razón puede tener aquí un gesto varonil y rechazar inmediatamente la iniquidad. Habrá sentido el hombre el cosquilleo del deleite, pero ha aplastado la cabeza del áspid, y no hay por qué temer los movimientos o ardides del maligno. La razón ha obedecido a Dios que le propone la inocencia y la corona, y ha rechazado al diablo que le propone el fraude y la ganancia (38). Si la razón se entretiene con el mal pensamiento, viene a verificarse lo sucedido entre Eva y la serpiente: platica la mujer y es seducida. No platicaba Adán, pero en la seducción de su compañera él peligraba. Quizá aun en este caso la razón superior venza, pero será tras duro y peligroso combate (39).

Si la voluntad consiente, se reproduce el drama del paraíso: la serpiente sedujo a Eva y Eva hizo pecar a Adán; la sugestión trajo la delectación y la delectación logró el consentimiento. La acción superior del alma no tuvo a raya a la inferior y se dejó vencer, como el marido no gobernó bien a su mujer y se dejó cautivar de ella comiendo la fruta vedada (40). En el momento de consentir, la conciencia se hace culpable, aunque no se lleve a ejecución la mala obra. El tríptico agustiniano —sugestión, delectación y consentimiento— es con frecuencia reproducido por San Gregorio Magno para describir la génesis y proceso del pecado (41).

Marcados los tres estadios que el alma recorre antes de caer en el abismo, San Agustín determina tres especies de pecado, correspondientes a los tres muertos que resucitó el Señor: pecados internos, pecados externos y pecados de costumbre: *in corde, in facto, in consuetudine, tanquan tres mortes, in domo, extra portam, in sepulcro* (42). La hija de Jairo, cuyo cadáver no salió de la casa mortuoria, simboliza el pecado que se ha cometido por solo consentimiento, pero no se ha ejecutado exteriormente. El hijo de la viuda de Naim, cuyo cadáver fué llevado con fúnebre pompa por la calle, simboliza el pecado exteriormente consumado. Lázaro, cuyo cadáver yacía fétido bajo la losa sepulcral, simboliza el pecado arraigado en la conciencia por la mala costumbre, que, cual losa ingente, agobia al alma y le impide levantarse.

La diversa actitud que Jesús toma en la resurrección de estos tres muertos encierra para San Agustín un doble sentido moral y significa no sólo la diferente malicia de cada pecado, sino también el esfuerzo gradual por parte del pecador y la creciente infusión de la gracia por parte de Dios, necesarios para la justificación en cada caso. En efecto a la hija de Jairo, Jesús le dijo sencillamente: *Niña, levántate.* Al hijo de la viuda de Naim, haciendo ostentación de su poder sobre la muer-

(38) *En. in psal.*, 143, 5, 6, *PL* XXXVII, 1.859-1.860. *En. in psal.*, 103, 6. *PL* XXXVII, 1.381.

(39) *De gen. cont. man.*, II, 14, 21, *PL* XXXIV, 207.

(40) *De serm. Dom. in monte*, I, 34, *PL* XXXIV, 1.246. *De gen. cont. man.*, II, 14, 21, *PL* XXXIV, 207.

(41) *Moral. lib. Job*, III, 32, 62, *PL* LXXV, 630. *Reg. Past.*, 3, *PL LXXVII*, 109.

(42) *De serm. Dom. in monte*, I, 12, 35, *PL* XXXIV, 1.247. *Sermo*, 98, 5, 5, *PL* XXXVIII, 593-594.

te, Jesús le dice: *Joven, yo te mando que te levantes.* Ante la tumba de Lázaro, como si se sintiera impotente ante el hedor y los gusanos, Jesús se conmueve profundamente, se turba y llora; después, con voz fuerte, grita: *Lázaro, sal fuera* (43).

V. FEALDAD DEL PECADO

Pregúntase el autor de las *Confesiones* qué belleza tenía el hurto que a los dieciséis años de edad cometió una noche con otros mozuelos. «Las peras sí que eran bellas —exclama— por ser criaturas tuyas, ¡oh Belleza suma! Pero en mi hurto, Señor y Dios mío, no veo hermosura alguna: ni la que cautiva en la equidad y prudencia, ni la que brilla en la mente, la memoria, los sentidos y la vida vegetativa, ni la que asombra en el orden y giros de los astros, ni la que florece en la tierra y en el mar, poblados de seres vivientes que naciendo y muriendo se suceden» (44).

Con frase llena de filosofía, ha dicho San Agustín que las criaturas alaban al Creador como la obra maestra al artista: *Pulchritudo eorum, confessio eorum* (45). Si hay algo que enmudece en este coro de divinas alabanzas, no es obra de Dios (46). Este mudo es el pecado, porque es esencialmente feo. La belleza moral es la justicia, no restringida al concepto de virtud cardinal, sino tomada en el amplio sentido de virtud o conjunto de todas las virtudes: *Summa et vera pulchritudo iustitia est: ibi illum non videbis pulchrum, ubi deprehendis iniustum* (47). Si la belleza espiritual o moral consiste en la virtud, definida por el Santo *ordo amoris*; el pecado, que es *inordinatio amoris,* lleva consigo una fealdad esencial por amar los bienes inferiores, con menosprecio del Bien Sumo. Una doble deformidad advierte nuestro Santo en todo pecado: la que hemos indicado, consistente en posponer el Bien sumo a los inferiores, y la pérfida ingratitud, que se sirve del don para menospreciar al donante. Si una esposa —dice el Santo— recibe un anillo de su esposo y se encapricha tanto de la joya que viene a amarla más que al esposo, y por fin se aparta de él diciéndole: "No quiero ver más tu rostro; me basta el anillo que me regalaste", respondería con razón el esposo: "Cuando te di el anillo, no me desposé, sino que me enemisté contigo."

La distinción teológica de los pecados, indecisa y sombría en Tertuliano, S. Cipriano, S. Optato de Milevi y S. Jerónimo, recibe del genio africano precisión y lucidez, que sirven a los escolásticos y casuistas para sus análisis exhaustivos. Así lo reconocen J. Mausbach, T. Deman, H. Gerigk, F. Hünnermann, F. Cayré, E. Portalié, M. Waldmann y F. Blaton.

Los maniqueos, negando con su fatalismo el pecado original, dieron ocasión al hiponense a exponer la naturaleza y efectos del pecado gra-

(43) *De serm. Dom. in monte,* I, 12, 35, *PL* XXXIV, 1.247.
(44) *Confess.,* II, 6, 12, *PL* XXXII, 679.
(45) *Sermo.,* 241, 2, *PL* XXXVIII, 1.134.
(46) *In Ioan. Epist. ad Parth.,* III, 2, *PL* XXXV, 2.002.
(47) *Enar. in psal.,* 44, 4, *PL* XXXVI, 496.

ve. Los pelagianos, exagerando la santidad natural, le obligaron a discurrir sobre la existencia del pecado leve.

Para medir la gravedad del pecado, San Agustín señala como primordial criterio la autoridad de las Escrituras, y cuando ésta falta, se guía por las normas de razón que seguidamente indicamos (48).

Por razón del mayor o menor conocimiento, establece San Agustín una gradación ascendente en la deformidad del pecado: el de los paganos, alumbrados tan sólo con la ley natural; el de los judíos, instruídos con la ley de Moisés, y el de los cristianos, adoctrinados con el Evangelio por el mismo Dios hecho hombre. El pecado de estos últimos es comparado con un cadáver putrefacto: *Iam foetet.*

Otra gradación ascendente establece por razón del sujeto o término contra quien directamente se comete el pecado: el individuo, la patria, Dios.

No está reñido con la virtud el patriotismo, sino más bien es esencial a la misma. «Vivir para la patria —dice San Agustín— es un deber de la virtud, y los casados tienen la obligación de multiplicar los ciudadanos por amor a la patria» (49).

Por encima del amor a los padres coloca el autor de la *Ciudad de Dios* el amor a la patria, y reconoce que los buenos ciudadanos no perdonan sacrificios ni esfuerzos por el engrandecimiento de la patria: *Quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis, non invitus, imo etiam libens accipio* (50). En consecuencia, los pecados contra la patria sobrepasan en deformidad a los pecados contra los padres; más aún, al parricidio contra la patria lo califica de crimen universal que encierra todos los crímenes perpetrados contra el prójimo (51).

Entre los pecados cometidos directamente contra Dios, sólo dos vamos a destacar: el odio y la idolatría.

Para graduar la fealdad del primero no hallamos en la teología agustiana otro tipo de comparación que la actividad del diablo, reducida bajo mil formas a odiar a Dios y a los hombres. Inspirado en las páginas sagradas, el pincel de Agustín nos ha retratado la idolatría como una horrible mutilación espiritual. El idólatra no tiene oídos para oír los llamamientos divinos; no tiene ojos para creer en la verdadera religión; no tiene olfato para percibir la suaveolencia de Cristo y de su Iglesia; no tiene pies para caminar hacia la patria (52).

Un monstruo privado de ojos, oídos, nariz y pies nos haría volver la vista atrás por su repugnante aspecto; tal es el símil agustiniano

---

(48) *Quae sint autem levia, quae gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda iudicio.* (*Enchir. ad Laur.*, 78, 21, *PL* XL, 269.) Hacemos nuestra la observación de J. B. Faure: «Cuando San Agustín emplea las conjunciones adversativas, convendrá muchas veces, para una acertada interpretación de su pensamiento, sobreentender la partícula *tantum* u otra semejante.» Cfr. *Enchiridion de fide, spe et caritate S. Aurelii Augustini Episcopi Hippon. a Ioanne Baptista Faure, notis et assertionibus theologicis illustratum*, Nápoles, 1847, página 152. Así este texto debería leerse: «Non humano *tantum,* sed divino, idque praecipue, sunt pensanda iudicio.»

(49) *De civ. Dei*, XXII, 1, *PL* XLI, 622.

(50) *Epist.*, 91, 1, *PL* XXXIII, 314.

(51) *Cont. Acad.*, III, 16, *PL* XXXII, 953.

(52) *Enar. in psalm.*, 134, 24, *PL* XXXVII, 1.754-1.755.

que insinúa la fealdad de la idolatría cuya necedad ha ridiculizado nuestro moralista con toda la agudeza multiforme de su ingenio.

VI. EFECTOS DEL PECADO

En gracia a la brevedad, sólo vamos a enumerar tres: la muerte, la esclavitud y la ceguedad (53).

No se trata de una muerte extintiva, pues el alma es naturalmente inmortal. Además de la vida natural, el alma goza de una vida sobrenatural. Con esta vida vive cuando vive bien, y no puede vivir bien sino cuando obra el bien con el auxilio de Dios (54). Como el alma vivifica naturalmente al cuerpo, así Dios vivifica sobrenaturalmente al alma: Dios hace en los miembros vivos de la Iglesia lo que el alma en los sentidos y órganos del cuerpo: en unos obra milagros, en otros profetiza; en unos predica la verdad, en otros habla diversas lenguas; en unos guarda virginidad, en otros castidad conyugal, y en todos derrama la caridad que es la vida verdadera (55).

Los ojos del Salvador se cruzaron un día con los de un muchacho candoroso. Cristo, jardinero de almas blancas y sembrador de castos ideales, invitó al joven, que pidió tregua al llamamiento divino para enterrar a su padre. *Deja que los muertos entierren a sus muertos*, replicó Jesús. ¿Cómo puede un muerto enterrar a otro muerto? —comenta San Agustín—. ¿Cómo lo carga sobre los hombros? ¿Cómo lo lleva? ¿Cómo abre el sepulcro? Las almas —responde— encuentran la muerte en el pecado. A estos enterradores muertos por la impiedad se refiere el Señor (56). *Mors animae impietas est, La muerte del alma es la impiedad.* Auséntase el alma del cuerpo, y el cuerpo cae inerte —por lo que se le llama cadáver— y truécase en alimento de gusanos: auséntase Dios del alma, y el alma, que vivía de Dios por la gracia, participación de la divina naturaleza, como enseña San Pedro, cae de la dignidad cuasiangélica y se convierte en vianda inmunda del diablo, según la tremenda glosa agustiniana, pues al diablo disfrazado de serpiente se le dijo: *Comerás tierra,* y al punto se le dijo al pecador: *Tierra eres* (57).

ESCLAVITUD

Confirió Dios al primer hombre derecho de vida y muerte sobre todos los animales y pleno dominio de tierra, mar y aire; pero pronto

(53) En réplica contundente a las quejas de la humanidad, el debelador del maniqueísmo acusa al pecado como único autor de todos nuestros males, fundando la acusación en la justicia y omnipotencia divinas: *Malorum omnium nostrorum causa peccatum est. Iustus est Deus; omnipotens est Deus; nullo modo ista pateremur, si non mereremur.* (*Sermo,* 240, 3, *PL* XXXVIII, 1.131.)

(54) *De civ. Dei,* XIII, 2, *PL* XLI, 377.

(55) *Sermo,* 267, 44, *PL* XXXVIII, 1.231.

(56) *De civ. Dei,* XX, 6, 1, *PL* XLI, 665. *De Trinitate,* IV, 3, 5, *PL* XLII, 890.

(57) *De agone christiano,* 2, 2, *PL* XL, 291. *Enar. in psalm.,* 7, 4, *PL* XXXVI, 100.

perdió este dominio pacífico. Por no haberse sometido a quien debía, fué sometido a lo que debía estar siempre bajo sus pies (58).

Observa San Agustín que Dios no quiso que el hombre mandase o sirviese a otro hombre; por eso los primeros justos no fueron reyes, sino pastores, con lo que mostró el Señor qué exige la jerarquía de la criatura racional y qué el reato de la culpa. La servidumbre ha sido impuesta en castigo del pecado, pues en ninguna página de las Escrituras leemos la palabra *siervo* antes que Noé vengase la irreverencia de su hijo. La palabra *siervo,* según el autor de *La Ciudad de Dios,* se aplicó primeramente a los prisioneros de guerra, a quienes el vencedor perdonaba la vida y los conservaba para esclavos. *Siervo* —continúa— viene del verbo latino *servare* (59).

El autor de las *Confesiones* nos describe con realismo conmovedor la infamia y suplicio con que esclaviza el pecado. Bajo las galas retóricas palpita la vivencia personal. «¡Ay del alma temeraria que esperó, si se apartaba de Vos, que iba a encontrar mejoría! Vuelta y revuelta a una banda y a otra, a la espalda, a los lados, boca abajo, dondequiera halla desabrimiento» (60). «El enemigo se había apoderado de mi voluntad y con ella había fabricado una cadena y aprisionádome con ella. Mi voluntad perversa se hizo pasión, la cual servida hízose costumbre, y la costumbre no contrariada hízose necesidad. Y con éstos, a manera de eslabones trabados entre sí, que por esto la llamé cadena, me tenía aherrojado en dura servidumbre» (61). «También me despeñé en el amor en que deseaba ser cautivo... Y llegué al enlace secreto y sabroso y dejéme alegremente prender en serviles ataduras, porque luego, muy pronto, los celos me azotaron con sus recias varas de hierro candente, y sospechas y temores, y enojos y porfías» (62).

Esclavo de tantos déspotas como vicios tiene, el pecador es tundido por implacables y encontradas pasiones: de una parte, el temor; de otra el deseo; ahora, la angustia; luego, el vano contento; a veces, el dolor por el bien perdido; a veces, el afán por lo ausente; cuándo, la aflicción por la injuria recibida; cuándo, el propósito de venganza; adondequiera vaya le acosa la avaricia, le consume la lujuria, la ambición le subyuga, la soberbia le infla, la envidia le corroe, la desidia le aniquila, la obstinación le subleva, la sujeción le deprime y le desesperanza le suicida (63). Embriagados con el *vino del error, de la impiedad y de la soberbia* (64), el pecado tiraniza a sus siervos con despotismo absoluto.

En estas llamas de adversas concupiscencias, como la cera se disuelve junto al fuego, los pecadores se disuelven y derraman por toda suerte de vicios, por lo cual también se les llama disolutos: pierden la integridad de la continencia, el vigor de la fortaleza, la estabilidad de la justicia, la serenidad de la prudencia; blandos para los halagos

(58) *Quia per peccatum homo deseruit eum sub quo esse debuit, subditur eis supra quae esse debuit. (Epist. ad parth.,* 8, 4, 6, *PL* XXXV, 2.039.)
(59) *De civ. Dei,* XIX, 15, *PL* XLI, 643.
(60) *Confess.,* VI, 16, 26, *PL* XXXII, 732.
(61) *Confess.,* VIII, 5, 10, *PL* XXXII, 753.
(62) *Ibidem,* III, 1, *PL* XXXII, 683.
(63) *De lib. arb.,* I, 11, 22, *PL* XXXII, 1.234.
(64) *Enar. I in psalm.,* 68, 16, *PL* XXXVI, 852.

de la carne, tórnanse diamantinos para los toques de la gracia; su conciencia cauterizada no percibe las punzadas del remordimiento (65).

CEGUEDAD DE LA MENTE

Báñanos el sol con su luz y vístenos con su claridad, pero los ciegos no ven. Dios también irradia su lumbre soberana, pero el hombre envuelto en tinieblas no la ve: no la ven los soberbios, los avaros, los ambiciosos, los lascivos ni los envidiosos. Las tinieblas del alma no son otra cosa que los pecados, dice San Agustín (66).

El pecador no *cree en Dios* en el pleno sentido agustiniano, es decir, no tiene la fe viva iluminada por la llama de la caridad; de ahí que respecto a los problemas eternos se ve zarandeado por los embates del escepticismo: aprueba y defiende lo falso, reprueba lo que antes aprobó, suspende el asentimiento a la misma evidencia, desespera de hallar la verdad, jadea y desfallece (67). Ni ve la belleza del orden moral que, a pesar de la malicia humana, resplandece en la prueba de los justos, en el castigo de los pecadores y en la felicidad de los bienaventurados; ni ve la mano paterna que azota para que volvamos a Él. Ni ve los tres engaños de los placeres ilícitos, descritos en tres palabras por nuestro doctor cuando, escribiendo al joven Licencio, fascinado con la voluptuosa capital del Imperio romano, le dice: *Mentiuntur, moriuntur, in mortem trahunt.* Ni en la llenumbre de la tierra ve la mesa puesta por el Señor, que manda socorrer al indigente; ni ve la taumaturgia de la limosna, que asegura en el cielo la dicha a trueque de un vaso de agua o un pedazo de pan dado con gozo y por amor a Cristo; ni ve el premio del holocausto con que se ofrecen a Dios los religiosos por los tres votos de pobreza, obediencia y castidad. El pecador se burla de estos héroes y aplaude lisonjero a los ricos y potentados, aunque sus riquezas y poderes manen podre de usuras y violencias. Ciego está el pecador, exclama el Santo; tales ciegos ven el alpechín, pero no el aceite (68).

VII. LA PRESCIENCIA DIVINA Y LA LIBERTAD DEL PECADO

Fragmentario sería nuestro estudio, si no abordásemos esta cuestión que, según testifica Agustín, atormenta a la mayoría de los hombres.

¿Cómo puede ser libre el pecado si Dios preconoce todo lo futuro? Si Dios todo lo prevé infaliblemente, todo tiene que suceder como Él lo ha visto. ¿Y cómo puede darse libertad en la voluntad cuando tan evidente e inevitable es la necesidad? Al plantear Evodio esta cuestión

---

(65) *Enar. in psal.*, 57, 17-19, *PL* XXXVI, 686-689.
(66) *Sermo*, 261, 6, 6, *PL* XXXVIII, 1.205. *In Joan. Evang.*, 35, 3, 4, *PL* XXXV, 1.658-1.659.
(67) *De lib. arb.*, I, 11, 22, *PL* XXXII, 1.233.
(68) *Enar. in psal.*, 136, 9, *PL* XXXVII, 1.766-1.767.

en los diálogos sobre *El libre albedrío*, el maestro le responde: *Pulsasti vehementer. Tu pregunta me ha hecho temblar* (69).

Confrontaremos la solución de Cicerón con la de San Agustín. El filósofo de la Academia argumenta así contra la presciencia divina: Si todo es previsto por Dios, todo sucederá con el orden con que está previsto; si todo ha de suceder con este orden, existe ya un orden cierto de causas, pues nada sucede sin causa; si existe de antemano un orden cierto de causas, todo sucede fatalmente. Y si todo sucede fatalmente, nada puede hacer el hombre, y no existe la libertad. Negada la libertad, toda la vida humana se trastorna; en vano se dan leyes, ni tienen razón de ser las amonestaciones, las reprensiones ni las alabanzas, ni son justos los premios de los buenos ni los castigos de los malos. Luego no hay presciencia alguna en Dios (70).

Por su parte, Agustín reconoce que está sobre sus fuerzas y sobre la capacidad de los oyentes penetrar en las sinuosidades latebrosísimas del misterio (71). No por eso deja de sondear el abismo, y refuta así la sacrílega doctrina de Cicerón: De que exista un orden cierto de causas previsto por Dios, no se deduce que el hombre carezca de libertad, porque en este orden previsto por Dios están contenidas nuestras voluntades que son las causas de los actos humanos. Si Dios previó todas las causas de los acontecimientos, previó ciertamente en el número de estas causas a nuestras voluntades. Y concluye: Quien niega la divina presciencia, niega la existencia del mismo Dios, pues un Dios ignorante de lo futuro, no es Dios (72). *Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus.* En la misma presciencia divina Agustín halla una prueba más de la libertad humana. Después de alegar el testimonio irrecusable de la conciencia que nos convence de nuestra libertad, concluye: Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual Él la prevé; y será una voluntad o acto libre porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. Luego también Dios tiene presciencia de nuestro poder. En fin, no queda anulada nuestra libertad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque aquel cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres (73).

Algunos cristianos, sediciosos y procaces a juicio de Agustín, excusaban la infidelidad de los judíos por haber sido profetizada por Isaías; la objeción tenía singular importancia en los primeros siglos del cristianismo y fué rebatida por el Santo con el doble argumento de la experiencia íntima y de la fe. Nada tan evidente a la conciencia como que el acto de creer es esencialmente voluntario; por otra parte, Dios omnisciente predijo los pecados de los judíos; Dios santísimo no pudo impelerlos a pecar (74). Si ellos hubiesen querido obrar bien y creer en la divinidad de Jesucristo, Dios hubiera previsto sus buenas obras y su conversión.

---

(69) *De lib. arb.*, III, 2, 5, *PL* XXXII, 1.272.
(70) *De civ. Dei*, V, 9, *PL* XLI, 148-150.
(71) *In Joan. Evang.*, 53, 12, 4, *PL* XXXV, 1.775.
(72) *De civ. Dei*, V, 9, *PL* XLI, 150-152.
(73) *De lib. arb.*, III, 3, 8, *PL* XXXII, 1.275.
(74) *In Joan. Evang.*, 53, 12, 6, *PL* XXXV, 1.776-1777.

Para hacernos más accesible el enigma, establece un parangón entre la divina presciencia y la conjetura y recuerdos humanos: Si tú prevés —le dice a Evodio— que un hombre va a pecar o recuerdas que pecó, ¿acaso por tu simple previsión o memoria le obligas a pecar? El discípulo se da por vencido. No sé si el talento humano podrá arrojar más luz sobre esta difícil conciliación de la divina presciencia con la humana libertad (75).

Fr. Gregorio ARMAS, O. R S. A.

Revista AVGVSTINVS.

Madrid.

(75) Los estudiosos pueden ver más ampliamente desarrollada, con textos originales, la teología agustiniana del pecado en nuestra obra citada *La moral de San Agustín*, nn. 179-248.

El pensamiento actual y su problema fundamental

Por M. T. Antonelli

Es notorio que uno de los rompecabezas más insistentes de la crítica —y del hombre común—, que la filosofía debe afrontar para iluminarlo, es la enorme fragmentariedad de la especulación actual, que, más que heterogénea, se nos presenta inconciliable en sus diversos filones. Lo cual, si ha sido un espectáculo de todos los tiempos y pertenece a la naturaleza de la filosofía, parece que se está convirtiendo en fenómeno enigmático, en el sentido de que las múltiples filosofías se comportan hoy con tanta radicalidad en sus divergencias que no permiten la subsistencia de un ámbito de discusión, de un ambiente de especulación, de un lenguaje filosófico unitario y, sobre todo, de una mentalidad común que caracterice al hombre del siglo. Ahora bien, este *quid* imponderable y aparentemente irrelevante que llamamos «mentalidad» es el sello póstumo acuñado por doquiera y transformado en cultura, en la cual se concreta, por el contrario, uno de los productos más significativos del pensamiento filosófico. Pero el problema de la «mentalidad común» quizá en nuestro caso haya que resolverlo con un poco de sagacidad.

Es difícil hallar la actual mentalidad común sobre la base del descubrimiento de la idea o las ideas clave; tales podrían acaso considerarse la convicción historicista y el prejuicio crítico, que en efecto permean y sostienen como cánones la cultura y aun muchas posturas de las costumbres y de la vida. Sin embargo, tales actitudes son menos universales y menos profundas de cuanto uno pudiera a veces creer, porque la filosofía recentísima se presenta a veces de muy buen grado bajo la forma de un inmediatismo experiencial y de una metodología del inmediato. Sería difícil imaginar a Wittgestein dentro del ámbito unitario de una mentalidad historicista, o a Chestov y Barth dentro del cuadro de un primado de la conciencialidad y del criticismo.

El elemento unitario, sin embargo, subsiste; según nuestro parecer, más que en una idea, hay que buscarlo, para la mentalidad recentísima,

en una convicción dominante. Creemos que la característica de la mentalidad actual es la siguiente: paradójicamente, el primado, como componente de la mentalidad cultural y de las costumbres del día, corresponde al concepto de que no es importante la idea, sino la acción; de que no es la verdad como idea el denominador y la medida de la verdadera autenticidad, sino la realización, la actuación, el éxito, la vigencia, como validez o actuación en acto.

Se ha insistido, y todavía se insiste mucho, en el constatar en el historicismo la principal afirmación del pensamiento posthegeliano; la postura historicista ha penetrado también en lugares donde la filosofía de ningún modo se profesa idealística, en la metodología de las ciencias y en el normal ámbito de un absoluto criterio mental, que rige las más diversas manifestaciones de la vida. Sin duda que la afirmación de que todo lo real, o en cuanto conocido o como acto, entra en la perspectiva de la historicidad y que, por tanto, lo «histórico» es o primario o, por lo menos, coextensivo respecto a lo «humano» o a cuanto viene humanamente recibido, expresado o categorizado, forma parte de las proposiciones adquiridas como patrimonio de verdad por la búsqueda especulativa de los últimos siglos.

Pero, a nuestro juicio, la evidenciación del problema de la historia, que ha acarreado la cancelación, como conquista estable, de la perspectiva de la historicidad, que debe introducirse en la filosofía y en lo real, no es quizá tan radical y decisiva como componente de la moderna mentalidad como lo es una segunda evidenciación. Para nosotros tiene un carácter de reducción todavía más drástica y de interpretación más capilar respecto tanto a la filosofía como a lo real esta segunda evidenciación temática: la que hace resaltar la idea de *praxis*. La historicidad, cuando se la toma en sentido absoluto para categorizar toda la realidad, no acaba de tener consistencia por sí misma, y revela a una aguda conciencia crítica su insuficiencia para constituirse como categorización última. El historicismo, o sea la posición según la cual el real, en cuanto inmediato, es historia —situación vigente, es decir, que se hace—, y la filosofía, como mediación, es historia —idealidad o conciencialidad que se hace—, en realidad es sólo predicable y no sustantivable. La consistencia del historicismo depende de la posibilidad de darle un sujeto, porque el historicismo no es otra cosa que la proclamación del perenne renovarse, de la importancia de cuanto es historia; pero la historia es (se hace) de lo que *tiene* historia, es el modo de una cosa que sí debe existir, pero que debe existir para que se pueda hablar de historicismo en sentido integral, de modo histórico como simplemente histórico. En sustancia, el historicismo integral se enzarza en el problema de algo que debe ser —existir—, pero en modo tal, que su ser —existir— debe apa-

recer eminentemente histórico, es decir, puntual y mergente, lleno de novedad y efectivo, concreto, más bien que esencialista u objetivo y pretertemporal.

A nuestro parecer, de esta exclusividad que se pretende asignar a una categoria —la de la historicidad— inapta radicalmente para subjetivarse a sí misma nace la aventura en que se halla embarcada *a priori* gran parte de la filosofía posthegeliana. Precisamente por ello, una porción considerable de esta filosofía, si desde un punto de vista se presenta como episódica y fragmentaria y menos poderosa, ofrece por el otro mayor madurez crítica respecto al historicismo; allí donde intenta arribar a soluciones más drásticas, aunque también más paradójicas. La conciencia crítica, a través de la cual es filtrado el historicismo, se manifiesta en la emergencia de los términos extremadamente cualificativos: el materialismo, el vitalismo, el existencialismo, que se alzan para precisar y sustanciar —y para fatalmente sustituir al fin— a la indefunta idea de la historicidad.

Las afirmaciones son variadas: sólo la materia puede tener historia, pues vive como puro devenir; sólo la vida o sólo la sucesión del existir como acto categoriza la historicidad, etc. Y en este ambiente es donde se evidencia, a veces en los más diversos sectores de la filosofía contemporánea, un vocablo de muy reciente troquel: la idea de la *praxis*. La *praxis* no es simplemente la acción, es la acción más su efectualidad, el hecho impregnado de su dinamismo, de la fuerza y la situación que lo crea. Por donde la *praxis* es a la vez fuerza y situación, operación y obra, condición e innovación en su indivisibilidad, es el ser y el devenir juntos, aquella complejidad y dinamicidad unidas que parecen poder hacer de matriz, de *alma parens*, de sustantivación y consistencia y a la vez de categorización de la historicidad.

Directamente enlazada o no con el problema de una sustantivación del historicismo —como sucede en el marxismo, que identifica *praxis* y materia en cuanto devenir—, la idea de la *pragmaticidad* es verdaderamente el concepto que ha conquistado los diversos sectores de la filosofía, y sobre todo la mentalidad contemporánea. No hay necesidad para demostrarlo de recurrir a la codificación del movimiento, que se proclama con James explícitamente *pragmatístico;* todo el neo-positivismo y, en general, todo el logicismo contemporáneo está basado sobre el concepto del pensamiento como operatividad, y el blondelianismo es confianza suma en la experimentación espiritual, en la vigencia sacramental operativa, en el cristianismo y en el Ser como eficiencia y efectividad (eficiencibilidad). Ortega y Gasset halla en la *idea de generación* la experimentación de la historia como fuerza activa y vigente; Scheler halla en la *emocionalidad vital* el verdadero movimiento que revela y hace

ser al valor, y en el valor, la fuerza eficiente de la espiritualidad; Bergson confía al *ímpetu vital* la totalidad del ser y a la creatividad del héroe la generación del mundo de los principios y de los ideales morales o religiosos.

Creemos que la reciente historiografía filosófica, o lo que podemos llamar la autocrítica del pensamiento en acto, para nada ha barruntado todavía proporcionadamente la función que el término *pragmaticidad* asume como denominador, en el que se mancomunan tendencias y postulados operantes en muchas corrientes de la filosofía contemporánea. Sería, a nuestro juicio, interesante analizar las posiciones más dispares, que se ha acostumbrado ordinariamente, gracias a esquemas historiográficos precedentes, a interpretar como sintomáticas expresivas de otras orientaciones, cuales las de un Croce, un Wittgestein, un Ortega y Gasset, un Russel, un Blondel, un Gentile y un Sartre (para no hablar de otras posiciones que más explícitamente se expresan en este sentido, y citamos de Italia a un Spirito, un Abbagnano, un Banfi, un Calogero), con la atención prestada a la idea del *relieve de la efectividad*, a que nos encamina la crónica general de la vida. Quizá un examen de tal género nos daría una sensación impensada de la imponencia de lo que podríamos denominar el fenómeno de la pragmatización filosófica y de la pragmatización de la filosofía contemporánea.

Se insiste frecuentemente en la valutación global del pensamiento de nuestros días sobre el subjetivismo o sobre el relativismo; no creemos que tales posturas representen fenómenos tan sintomáticos y tan vastos como la pragmatización especulativa, la cual comporta dos aspectos inseparables desde el punto de vista lógico, aunque no vayan siempre históricamente asociados: *la interpretación pragmática de lo real* y *la pragmatización del pensar y de la filosofía*. Precisamente por este reparo crítico, que atañe a la ciencia filosófica, consideramos fortuita y todavía no radical —pero no es ésta la sede para tratar del problema— la categoría a que se reduce en el plano de un análisis histórico más general y más genérico, y por otra parte sin aspiraciones rigorísticas, la fisonomía más saliente de las manifestaciones vitales que dan su estilo al siglo: el activismo.

El activismo no es un término radical: es un epifenómeno, y de por sí es un estilo, no una *Weltanschaunung;* la *efectividad* es, por el contrario, una categoría de estilo y a la vez de asunción de la realidad. Y la acentuación —con consiguiente delucidación— de la efectividad es para nosotros verdaderamente la aventura más radical y más notable en que se hallan hoy zambullidas la percepción inmediata y directa de la vida y su conciencia refleja, esto es, su reflexión especulativa. Más que el matiz que toma en cada uno de los sistemas, puede interesar, como

elemento de fondo sintomático, la emergencia de la categoría de la *praxis* bajo la forma de criteriología activística y efectualista, por la que se rige la experiencia de la vida moderna; la *realización* constituye la más difundida categoría actual de interpretación.

Esta situación tiene su equivalente preciso en el campo de la conciencia refleja, es decir, en la filosofía de hoy; y en este sector, y bajo este aspecto sobre todo, nos interesa coger el ritmo del fenómeno esencial, de la reducción pragmática de lo real y de la pragmatización de la filosofía. Podemos expresar nuestra convicción al respecto para esclarecer en qué hacemos subsistir la ya apuntada reducción pragmática, que sería el denominador común de una vasta parte del pensamiento del siglo, de un modo muy simple, si bien precisamente por esto necesariamente sumario: Hasta Descartes, y en cierto sentido hasta Kant (se podrían hacer, sin embargo, interesantes observaciones a cargo del empirismo inglés), es lenguaje común la distinción entre un orden teorético y un orden práctico; de otro modo, entre pensar y obrar —la acción, por otra parte, se distingue de su fin, o mejor, el conjunto del obrar es un moverse hacia una finalidad, no se termina en sí mismo, sino que cierra su ciclo fuera de sí mismo—, acción y pensamiento no son en sí mismos, sino *de* o *por* o *para;* hay una distinción, en otras palabras, entre algo que podemos llamar o puede ser real —se conciba como se quiera— y el *agere* de la mente o de la voluntad, el pensar o el hacer: ni el uno ni el otro son el ser o lo real, sino que son de lo real. La reducción pragmática consiste en la negación —la obra de maduración ha sido lenta— de la legitimidad y de la veracidad de esta distinción: es mezcla de pensar y de obrar, mezcla del obrar y la terminación del obrar, mezcla de lo real y el ser en acto y lo real como activo, mezcla de real y efectividad.

No hay quien no vea que quien paga las consecuencias de esta reducción es, sobre todo, un concepto: la verdad. Esta verdad, que se refiere a un elemento —lo que es real— que en cuanto tal cesa de existir, debería referirse y regir —informar— un elemento —el hacer— que viceversa se identifica aquí con el acto mismo del reconocimiento de la verdad, el pensar, o mejor, identifica con sí mismo el pensar, o al menos se lo asocia. De ahí una proposición capital, aquella precisamente a la que queríamos llegar como al centro de nuestro discurso: *la verdad es simplemente lo que se hace verdad;* es en este sentido que damos a un determinado hacer el nombre de hacer hacedor de verdad; por ello, la verdad es, como todo cuanto es, únicamente efectividad. Se concluye que cuando se la quiera defender o se la quiera precisar, se reduce a esto la *quaestio veritatis*: a una clasificación y cualificación enteramente acci-

dental y aproximada, que se ha de señalar en un caso específico a ese único ritmo complejo del espíritu que es el *operari.*

En esta simple catalogación convencional se refugia la verdad, de donde procede el criterio que erige la posición en círculo que se basta a sí mismo: verdadero es lo que es efectivo, y lo que es efectivo es verdadero. Sería interesante demostrar a base de análisis directos cómo los textos más claros para expresar esta codificación se pueden entresacar precisamente de las páginas de la última hornada de la tradición idealística, que es considerada como la historia de la evolución última del racionalismo y como extrema edición reciente del intelectualismo heredado de Grecia. Difícil es, por ejemplo, negar que un texto como *La historia como pensamiento y como acción*, de B. Croce, no tienda visiblemente a terminar lógicamente en el tribunal de alguna lectura crítica que se ciñe no a los deseos especulativos y a los propósitos que a sí mismo confiesa el autor, sino a sus reales salidas hacia la idea de una reducción de todo a la historia como efectualidad. La historia, efectivamente, no es sino la efectividad, que de hecho operado, en cuanto pasión como vigencia de situación y de costumbres, se ilumina de su racionalidad más elevada para proclamarse, esto es, para constituirse, como «hecho operado» verdaderamente, como instauración y posición nueva de situación y de costumbres.

Una visión como ésta, en la que vamos fijando la atención de nuestra investigación, no es la propuesta de nada; se trata de una sustitución de palabras: la palabra de la *verdad* viene a ser sustituída por la de la *efectividad* como criterio de juicio reflejo —o sea como criterio científico filosófico— y, consiguientemente, como medida de valor —es decir, como criterio moral—. No es difícil o quintaesencial constatar que esta sustitución ataña a palabras tan decisivas, y sobre todo a palabras que ocupan por derecho el centro de una construcción especulativa, a palabras clave. La palabra clave es el pilar colocado en un determinado punto en función de una reconstrucción implícita total de perímetros; pasar en este sentido de la primera cifra mental a la segunda, de la verdad a la efectividad, no es una cuestión de matiz o de marginalidad. Y en realidad la alternativa de estas dos palabras marca la divergencia que separa, por ejemplo, el mundo vigente en el mil doscientos y el mundo maduro por el siglo xx: el paso de un *mundo* pensado y organizado *como verdad* a un *mundo* pensado y organizado *como efectividad.*

Lo que conviene señalar bien, para mejor entender el sentido de lo dicho, es que efectualidad no es el *hecho* como dato todavía normativo de verdad (recordemos el atenerse a los hechos, medida y realidad absoluta del positivismo), sino que es el hecho como efectivo, hecho al que se añade, junto con la idea de emergencia, el significado *vicano* de lo

que es hecho, del *verum factum*, y sobre el cual se injerta además el significado dinámico y dinamióstico enraizado en la especulación contemporánea del idealismo trascendental. No se trata, pues, de un simple tránsito de la verdad del nivel metafísico, como podía tener lugar en la Escolástica, al nivel científico, que podía darse o a través de la matematización racionalística de la verdad o a través de la interpretación experimental efectualística de la misma de tipo positivista; se trata de una fase ulterior, que, sin duda, ha sucedido a estas posturas de la especulación eropea, pero que en su evolución podríamos decir que cambia a un cierto punto netamente su vía de marcha: conduce a un hipotetismo y a un arbitrarismo intrínseco de la verdad.

Si no invierte el curso de esta evolución, es cierto que hace afirmaciones extremas que lo coronan, *altra cosa altro capitolo a senso proprio e diverso*: lleva a partir de un concepto del poder ser —ser de hecho, como efectualidad dinámica—, de donde la categoría de la filosofía nueva, con el paso del todo epilogante, no es *el ser*, sino *la operatividad del ser*. Y la verdad es asimismo este poner, este *tener vigencia* como posición; y en la actividad de esta posición la hallamos medida por la efectualidad como efectibilidad y efectividad. Contraprueba clara de todo esto es la circunstancia del paso del «activismo verista» al «praxismo» —en concomitancia con la aportación dinamicista de los idealismos inmanentistas convertidos en historicismos—; se ha realizado precisamente cuando la ciencia, entendida en sentido positivista, ha denunciado una estructura de operatividad al cargo preciso de esos procesos, que tomaban el aspecto clásico de símbolos de racionalidad de la ciencia, acusando cada vez más el carácter de postulados y, por consiguiente, de arbitrio, y hasta el carácter constructivo de la matemática, y ha terminado así por sugerir a la metodología más reciente un interrogante y una duda sobre la necesidad de la llamada racionalidad científica. Y en el avicinarse de los dos polos diversos de que se servía la ciencia, la *experiencia* y la *deducción lógica* rigurosa, la metodología ha concluído por acuñar precisamente el concepto de *operatividad* por el pensamiento, que querría constituir y fundar una absoluta fusión e intercambiabilidad de orden práctico y teorético, y que, reenlazándose con el dinamicismo idealístico, el situacionalismo historicista y existencialista, conduce al común denominador mental de una concepción efectualística de que venimos tratando.

* * *

La primera pregunta que surge espontánea después de una rápida reseña de la fisonomía del pensamiento actual no puede ser otra que la

de siempre. Individuado el punto o el tema preeminente, resta el preguntar cómo deba valorarse este *efectualismo* o este *praxismo*, al que nos remite la especulación hoy en acto.

La penetración del verdadero carácter de la especulación contemporánea, y sobre todo de la más reciente, no es un tema que se presente fácil ni en sentido histórico ni en sentido teorético. La misma es un problema que se inicia con la paradoja de una aparente e inexplicable inversión (vuelta de campana). Puede ser considerado, en efecto, como elemento importante en una consideración de los lazos entre el pensamiento moderno y el contemporáneo, el tránsito de la afirmación definitiva y segura del momento racional o lógico del filosofar, a través de la introducción de la dimensión criticista e idealística, al momento de la afirmación irracionalística y de la completa inversión del sentido de la criticidad (idea de crisis).

No siempre se considera como el más saliente este aspecto, ni, sobre todo, como el más significativo para la inteligencia del acontecer histórico de la especulación posthumanística. Precisamente por ello —aunque no solamente por ello, sino por una indiscutible conexión entre juicio histórico y valutación especulativa—, cuando se haya centrado este tema sobre todo como connotación típica del pensamiento, continúa más actual que nunca el problema de una interpretación del mismo. Como ya indicábamos, la interpretación más inmediata puede consistir en la justificación del fenómeno, empleando para ello el esquema dialéctico de marca hegeliana, como un sucederse de tesis y antítesis. Tal cosa no nos satisface, aun siendo verdadera en el antiquísimo sentido, siempre válido, de que una afirmación extrema suscita con frecuencia una reacción con tendencia a recuperar en la fase sucesiva de la especulación los elementos dispersados o conculcados, y no nos satisface, sobre todo porque es precisamente el esquema dialéctico el que pertenece a una expresión extrema de la postura racionalística.

Haciendo precisamente hincapié en el esquema dialéctico, se configura dicha postura como creación del problema de la historia, y a través de tal problema viene a tocar, en su esfuerzo de racionalización total, lo irracional, e introduce en sí misma, sin poder, sin embargo, darle a su vez crédito total, el motivo irracionalístico. Por esta vía nos topamos con un irracional que coincide de un lado, en su forma lógica, con el «racional completo», pero que se desvincula, por otro, de él y se lleva arrastrando el (lo) racional; por donde en la acepción que va de un Hegel a un Marx, o de un Hegel a un Niestzche, y que se repite de un Gentile a un Marcel, de un Croce a un Gramsci, el racional completo o el racional integral se convierte en el orracional completo, o mejor en el irracional como plenitud. En el juego de la racionalización como *totum*

de la conciencialidad pura como plenitud, del sistema de lo racional, dialéctico, se pasa al sistema de lo irracional, adialéctico, esto es, completamente imposible de categorizar. La *mediación,* que es la idea cumbre desde el punto de vista criticístico, erigida en fundamento, se transforma en *a-mediación* erigida en fundamento.

Para nosotros, nada hay en este sucederse de posiciones puramente histórico cuando es desentrañado en dichos términos precisos y profundos; más bien emerge aquí implícita la denuncia de un gran problema: el problema parmenídeo del ser y del devenir. Pero este tan antiguo y casi irreconocible problema se presenta aquí entablado en una acepción especial: la discusión, estrictamente moderna, del problema de una deontología del ser, que pretende desenvolverse fuera de una ontología del ser. Quizá parezca tendenciosa la interpretación de esta tesis, que choca contra esquemas interpretativos hoy en boga, sean de origen spaventiano-gentiliana, sean de carácter russeliano. Exactamente previendo esta observación, trataremos de ser, desde luego, precisos al respecto, poniendo en relieve dos circunstancias.

Consideramos fundada la indicada interpretación historiográfica del pensamiento moderno contemporáneo en cuanto esfuerzo de una deontología, sobre todo con miras a una inteligencia de la relación entre movimientos de pensamiento, cuya relación sustancial, según la cual pueden presentarse mutuamente enlazados, no creemos pueda establecerse diversamente. Un Niestzche y un Barth se refieren a un Russel y a un Whitehead sólo dentro del ámbito de una ambición de construcción deontológica. Pero hay más, me parece que se puede enlazar el movimiento que va de Bacón y Descartes a Kant con el dialectimismo de Hegel, y más adelante, con el historicismo de un Croce o el vitalismo de un Ortega y Gasset, sino a través de la idea de una metodología, esto es, de una normatividad, o mejor de una deontología sin norma que instaurar.

La Crítica de la Razón Pura es del 1781; *L'Être et le neant,* de Sartre, es del 1933; los dos volúmenes —sin que ello quiera decir una comparación entre ambas figuras— pueden constituir útilmente la referencia concreta de una situación de pensamiento madurada primero y después superada ya por sí misma, por el fruto mismo de su maduración, dentro del seno del pensamiento posthumanístico. Con Kant se establece la liquidación de un tipo de realismo en nombre del gnoseologismo moderno: una concreta confianza en la razón, que adquiere conciencia analítica y definida de sí misma, se constituye en rígido organismo filosófico unitario y al mismo tiempo se presenta como puro principio metológico, como criterio formal: el conciencialismo se convierte en el ámbito y a la vez el instrumento de la filosofía, y la racionalidad y cientificismo viene a ser el crisma de validez del filosofar.

Con Sartre se liquida otra concepción, la de la dialecticidad de la conciencia, que, derivada del kantismo, sustituye a la metafísica realística: la desconfianza cede al concepto de la *mediación*, concepto ideal y científico, y se alza una nueva criteriología: la de la *inmediatez*. A la organicidad racional, inevitablemente mediata y universal, se sustituye la totalidad concreta, inevitablemente directa y no universalizable. Al conciencialismo sigue un inmediatismo; al trascendental inobjetivable, en cuanto formal, el «total» inobjetivable como puntual. El actual pensamiento —tal es nuestra convicción— se disputa el uso de ambos principios, sin haber podido eliminar el uno en la posesión del otro, y es por mucho tiempo una contienda entre un puntual que devora de modo iconoclasta el concepto del pensamiento y un racional o dialéctico que categoriza lo real y rechaza lo espurio, es decir, cuanto es vida, siempre que no sea vida lógico-dialéctica o convencionalidad científica.

La disputa, a nuestro juicio, tiene lugar siempre dentro del ámbito de un único problema: construir una metodología de lo real, o mejor reconstruir lo real como metodología, esto es, como un real no metafísico ni simplemente empírico, de modo que abandonado el concepto clásico de realidad como ser, la filosofía como especulación refleja y el hombre como inserción directa, pudiera poseer un devenir que se va haciendo y que es ley de sí mismo. La filosofía para los modernos es esta reconstrucción del ser, como hacerse es instauración de una metodología a cargo de lo humano y de lo dinámico, y por ello es metodología de un hacerse que toma su norma del interno de sí mismo. Precisamente por esto la realidad, en cuanto filosófica o en cuanto más auténtica, termina por convertirse en la construcción misma de la experiencia según ella misma, y en este sentido —será útil precisarlo para evitar malentididos - es como entendemos la expresión de deontología, no hallando en el vocabulario filosófico disponible una palabra que más de cerca pueda indicar el problema de lo dinámico y de lo efectual que en cuanto es, se programa y se gobierna, se legisla y a la vez se realiza a sí mismo.

Podemos aclarar más estos conceptos: el pensamiento moderno comienza eliminando el problema del *quid est*, a cargo de lo real, y poniendo el problema del *método*. Situación esta que traducida a la práctica aclara cómo la pregunta implícitamente esbozada tanto en Bacón cuanto en Descartes a cargo de lo real sea un *cómo* (es). Pero el punto delicado de la cuestión reside en el hecho de que por el modo mismo con que se presenta, este *cómo* incide a título de interrogación, de un lado, sobre el comportamiento humano, y sobre el poder ser, sobre el mejor desarrollo de lo real como acontecer y como «hecho», de otro. Se

trata de la búsqueda de un deber ser que no quiere un modelo preconstituído, sino un modelo inmanente.

La página de encuesta inherente al *método,* sobre la cual ha insistido a partir del humanismo el pensamiento especulativo, es la página consciente explicada por cuenta del conocer, de una instancia más vasta, que se ha puesto sobre el tapete, la de una *criteriología* universal, de un *cómo* comportarse que versa sobre la entera esfera de la efectividad humana. Es este *cómo* comportarse el que se transformará bien pronto, más agudamente, en una pregunta que se separa del sujeto o que se cambia al objeto: cómo puede desarrollarse lo real, cómo debe ser conforme a sí mismo, cuál es la naturaleza deontológica del humano acontecer, o mejor del humano obrar.

Es aquí donde nace un problema de estructuras —el problema típico de la «crítica» kantiana—, como problema de verificación de las líneas de una *deontología inmanente.* En tal sentido, si la primera fase del pensamiento moderno es gnoseologismo, como acentuación de un problema del método del conocimiento, dicha fase halla realmente en Kant su paso crucial, allí donde intenta convertirse en criteriología sistemática. La universalidad de la delucidación y la severa validez de las tesis kantianas depende de que Kant ha vuelto a proponer exactamente un problema de criteriología general y de que por la primera vez lo ha sentido con mayor claridad como convertido en un problema de *deontología,* de obligatoriedad como *normatividad científica,* como *imperatividad moral.* La solución kantiana era de tal género que. teorético y práctico se imponían del mismo modo: la criteriología general, o deontología del espíritu hegeliano, partía más tarde en prosecución de una deontología ética fichtiana.

Sobre dicha base, el gnoseologismo se gastaba a sí mismo; vuelto a flote sucesivamente, a través del idealismo, el problema del devenir en su forma violenta y humanística de idea de lo dinámico, el método no se fundamentaba ya sobre el conocer, sino sobre el existir. Pero el método del existir total era la inmediatez, y la puntualidad histórica se presentaba como el nuevo criterio para una deontología: al vivir según el conocer, que llega a identificar lo lógico y lo concreto, se sustituye el conocer según el vivir, que llega a identificar la inmediatez y la opacidad puntual (el dejar vivir de Sartre) con absoluta acriticidad.

Resta común la gran línea básica: la maduración de un problema de *criteriología general inmanente* al acontecer, que se acoda con la otra perspectiva más sustancial de una construcción de lo real como deontología inmanente de sí mismo. La característica de esta evolución es el progreso del concepto más pobre y más ambiguo de metodología (la me-

todología se aplica siempre al concepto más lleno de deontología), que es concepción de una dinamicidad unitariamente pensada como normativa y en el uno realizadora de sí misma. El elemento base más característico todavía lo constituye el hecho de que esta deontología es en el pensamiento contemporáneo esfuerzo de creación de una deontología que prescinda de una ontología, y en este desenganchiamento es donde se acomunan momentos tan lejanos absolutamente como el racionalismo más integral de un Kant, que se hace criticismo, y el inmanentismo criticista de un Stirner o de un Sartre, que se convierten en vitalismo o inmediatismo.

Obtendremos, pues, la mejor penetración de la fisonomía íntima del pensamiento actual al poner en fuerte trabazón la postura pragmatística moderna y la tesis rinascimental de la autonomía humana reportándolas a un gran tema: la creación de una metodología de lo humano. La verdadera alusión de valor teorético contenida en el lento madurar del pensamiento moderno y en la actual reducción de la filosofía y de lo real a *praxis* es exactamente el emerger definitivo del problema de la *fattizieta.*

Con el mil novecientos, la atención definitivamente y de modo consciente se ha centralizado en el problema del mundo humano como mundo del hecho dinámico, porque el concepto de mundo humano se ha enriquecido preciosamente (trámite, el idealismo) con la idea de la dinamicidad, y en la misma se ha precisado. En este sentido, puede decirse que la especulación moderna es el descubrimiento de un nuevo cosmos, el efectuar histórico dinámico que se alza contra el mundo ántico de la naturalidad eideticidad, que se retira en la sombra. Todo esto implica el emerger de una sensibilidad directa de interpretación de las cosas completamente diversa: si la *datità*, el ser, tiene su signo de valorización para una consideración naturalística en la universalidad, para una consideración dinamicística tiene ella su signo de emergencia en la puntualidad. La puntualidad dinámica es el centro de atención del mundo moderno, y por ello el gran problema de la unidad —que se presenta para el mundo de la naturaleza, que es como búsqueda de una unidad ontológico-eidética sobre lo real— se revela para el mundo como dinamicidad humana efectual, como problema de la unidad sobre el posible.

Aquí nace el problema de una metodología absolutamente nueva como deontología de lo dinámico: ésta tiende a reconstruir el deber ser en el posible. La vía más sencilla y más rápida se nos antoja la de sustituir al criterio de la eideticidad el de la pragmaticidad y sustituir a la verdad la actualidad, o mejor todavía, la efectividad, como medida y como forma de lo real. La tesis de la *praxis* funde todavía más rápidamente los planos: el real pensado como dinamicidad se transforma en

forma de sí mismo, y la realidad no es sino pragmaticidad, y la filosofía de especulación se convierte en *praxis*. Esta completa inversión mental tiende a agitar una sola cuestión violenta: la de una criteriología que obre desde dentro de un modo diverso del contemplativo, en el que la idea de verdad siente la necesidad de expresarse y concretarse en lo dinámico: como deontología y como teleología.

El problema moderno se convierte en el problema de una deontología inmanente; y si el pensamiento clásico es definiente, el pensamiento moderno y contemporáneo no se desarrolla como aserción, como construcción doctrinal de claridad, sino como construcción deontológica en acto. Intentar la construcción de la experiencia humana dinámica como *deontología propia*, tal el experimento del mundo moderno. Y tal el sentido que asume la idea de *praxis*: tentativa de involucrar sin más la totalidad de lo real en esta interpretación unitaria: una deontología que perpetuamente se hace a sí misma. El error de perspectiva de tal aserción es evidentemente el de querer ser una *deontologicidad* como *dinamicidad* pura, que se autoafirma, y, por consiguiente, el de concluir precisamente en el aborto de sí misma: termina en la aserción de un *inmediatismo*, es decir, en una fórmula que es la negación de una deontología. El error del praxismo formal, que no puede construirse sino como inmediatismo, se enfrenta con otra tesis imposible: una *eideticidad* que deduce lo dinámico, o sea una fórmula que es la negación de toda dinamicidad.

El diálogo tiene lugar entre estas dos interpretaciones: la *veritativo-eidética* y la *deontológica-pragmatística;* y la una y la otra tienen el defecto de hacer de un problema la tesis y la interpretación de lo real. Por encima de la absoluta contraposición de las dos mentalidades está la exactitud del problema, que vemos emergir, teorético, el de una criteriología de lo dinámico. Es aquí donde la autoconfutación a que se ve sometido el concepto de *praxis* se convierte, no obstante, en una solicitación especulativa.

M. Teresa ANTONELLI.

Universidad.

Génova.

(Trad. por Fr. Luis Garayoa.)

San Agustín en nuestro tiempo

La interioridad agustiniana

Por Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A.

Como pensador, San Agustín es particularmente el maestro de la interioridad cristiana. Los profundos análisis de la vida psicológica y espiritual fueron siempre, sobre todo en la Edad Media, el manjar de las almas más nobles, que ardieron con sus mismas vivencias y problemas e hicieron suyo el mismo vocabulario cordial, tan lleno de atisbos y primores.

Para los hombres de hoy, él sigue siendo el metafísico de la interioridad, el maestro insuperable del realismo psicológico. Pues ¿no ha definido Windelband su filosofía como «una metafísica de la experiencia interior»? ¿No ha ponderado Souriau «la inagotable fecundidad del interiorismo agustiniano? (1) Se trata, pues, de un aspecto central del agustinismo muy unido al pensamiento moderno. Serán expuestos sucesivamente el ámbito, la certeza absoluta (autoconciencia) y la trascendencia de la interioridad agustiniana.

Es un tópico presentar al Cristianismo como portador de la verdadera interioridad. Sin duda alguna, con la doctrina del reino de Dios y de la preeminencia del alma sobre todas las cosas mundanas, Cristo movilizó las mejores energías para labrar un nuevo reino espiritual. *¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el universo si pierde su alma*? (2). Estas palabras se difundieron por elmundo con un benigno poder ético, que inauguró una historia nueva, que es la historia de la verdadera vida interior.

«La interioridad del Cristianismo —dice un filósofo de la cultura, Dilthey— halló en la vida de las almas el centro de la concepción y estudio de toda realidad y hasta la entrada en el misterioso mundo metafísico. Las descripciones psicológicas atraen particularmente el interés del lector en las primeras centurias cristianas; se dió gran amplitud al relato de las experiencias religiosas y estados de ánimo, ocupando un primer plano en la literatura la novela; la meditación, en que descubre lo interior; las leyendas, que frecuentemente reflejan motivos romancescos y satisfacen las exigencias de la fantasía en los ambientes eclesiásticos; la predicación, los epistolarios y la exposición de

(1) *Qu'est ce qu'une philosophie chrétienne?*, en *Revue de Met. et de Morale*, 1932, p. 374. Cita también estas palabras de E. Husserl al fin de sus *Meditations cartesiennes*: «El agustinismo es un fermento de vida y los que en él se inspiran son capaces de abrir caminos nuevos», p. 384.

(2) Luc., IX, 25.

las cuestiones relativas a la naturaleza del hombre y su historia» (3).

No obstante lo dicho, ya la tarda antigüedad había sentido la necesidad de buscar el apoyo y replegarse en el espíritu para libertarlo del ámbito opresor del mundo exterior. Así fué el neoplatonismo quien puso a San Agustín en el camino de la interioridad. La música, la contemplación de la hermosura sensible y la filosofía guían al pensador en la investigación de lo absoluto. Sobre todo, la filosofía, que es alada por naturaleza, volando sobre el mundo externo, penetra en lo que ya llamaba Plotino el propio centro del alma: το τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον

«Frecuente —nos dice él— despertándome en mí mismo, fugitivo de mi cuerpo y extraño a toda otra cosa, en la intimidad de mí mismo, veo una maravillosa belleza y convénzome de que tengo un destino superior» (4).

Estas palabras pudieran resumir la experiencia filosófica de San Agustín. Cuando andaba lidiando con los más graves problemas sobre el origen del mal, la concepción del mundo y los fundamentos metafísicos de los juicios estéticos, los discípulos de Platón le impulsaron hacia el mundo interior.

«Entré en mi intimidad guiándome Vos», dice en sus *Confesiones* (5). ¿Qué significa este ingreso en la intimidad? Hagamos, desde luego, al alma la sede de la interioridad. «¿Preguntas qué es tu interior? Es tu misma alma» (6).

El universo agustiniano está formado por tres categorías de seres: *ínfimos, íntimos* y *superiores*. Por eso toda la dialéctica de la interioridad comprende tres aspectos o saltos: de lo exterior a lo interior, de lo interior a lo superior (7).

El método de la introspección platónica persuadió a San Agustín de la existencia y naturaleza del espíritu, primera condición para una entrada propiamente dicha en el mundo interior. Constándole ya la existencia de dos órdenes de conocimiento —uno sensible y otro intelectual—, era necesario aplicar un nuevo método que arrumbase la gnoseología materialista del maniqueísmo, el cual había interpuesto un velo sobre la porción más noble del ser, impidiéndole concebir seres que no fueran corpulentos. «No podía concebir sino lo que tenía masa corporal» (8). Y así anduvo mucho tiempo pastoreando «manadas de fantasmas contradictorios» (9), extrañado del reino del espíritu.

Los platónicos con una fina operación en los ojos del alma le devolvieron el *adspectus interior*, la mirada interior con que podía ya verse a sí mismo en su más recóndito ser. Con un estilo lúcido y vehemente, en que todavía centellea el ardor experimental, nos describe el santo el maravilloso acontecimiento:

«Por eso, advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo,

---

(3) *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, Leipzig, 1923, p. 256.
(4) *Ennèades*, I, IV, 8, 1.ª ed. y trad. de E. Bréhier, París, 1924, p. 116.
(5) VII, 9: *Intravi in intima mea, duce Te.*
(6) *En. in ps.*, 102, 2, *PL* 37, 1312: *Quaeris quae sunt interiora tua? Ipsa anima tua.*
(7) En el éxtasis de Ostia (*Conf.*, IX, 10) puede comprobarse la aplicación de este método ascensivo.
(8) *Conf.*, V, 10.
(9) *Ib.*, VII, 17.

siendo Vos mi guía, y púdelo hacer porque Vos me ayudasteis. Entré y vi con el ojo de mi alma sobre el ojo mismo de mi alma, por cima de mi entendimiento, una luz inmutable: no ésta vulgar y visible a toda carne, ni tampoco era una luz mayor como del mismo género, como si ella se hiciera extremadamente más intensa y clara y ocupase todo lugar con su grandeza. No era esto aquella luz, sino otra cosa, muy otra cosa. Ni tampoco estaba sobre mi entendimiento, como el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra, sino encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce» (10).

Podría parecer demasiado breve esta descripción, donde tan cerca ve San Agustín dos cosas que debieron de hallarse más distantes: entrar y ver: *intravi et vidi* (11).

Pero tenemos otra descripción donde se da más realce y solemnidad a esta entrada: «Porque buscando yo con qué normas aprobaba la hermosura de los cuerpos, ora celestes, ora terrestres, y qué había en mí para juzgar con juicio cabal, sobre las cosas mudables, cuando decía: *Esto debe ser así, aquello de otra manera*; buscando, digo, el fundamento de esta clase de juicios descubrí que estaba sobre mi mente tornadiza la inmutable y verdadera eternidad de la verdad. Y fuí subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo, y de ahí a la facultad interior a la que anuncian los sentidos corporales las noticias exteriores, y hasta aquí pueden llegar los animales; y de ahí llegué a la potencia discursiva, a cuyo juicio se someten los datos suministrados por los sentidos; y ella, reconociéndose también mudable en mí, irguióse hasta su inteligencia y dejó su acostumbrado modo de pensar, sustrayéndose al tropel de las imágenes contradictorias para hallar qué luz fuese aquella que la alumbraba, cuando sin ninguna suerte de duda clamaba que lo inmutable debía preferirse a lo mudable, y cómo conocía lo mismo inmudable, pues si de algún modo no lo conociera, de ningún modo lo antepondría a lo que es mudable con tanta certeza; y llegué finalmente a lo que es en el rayo de una mirada trepidante» (12).

San Agustín pinta aquí una entrada más lenta y solemne, es decir, un itinerario dialéctico completo con sus tres jornadas: aversión del

---

(10) *Conf.*, VII, 10. Lucha aquí el Santo por dar realce a una experiencia de carácter espiritual, distinguiendo tres cosas: una luz que ve, un ojo con que ve, y una altura sobre el ojo mismo del alma, donde localiza en cierto modo la luz. El espíritu está representado como un espacio interior, donde hay arriba y abajo y una región media. Sobre esta figuración espacial, véase P. Blanchard, *L'espace intèrieur d'après les Confessions*, L. X, en *Augustinus Magister*, I, páginas 534-542.

La frase de las *Confesiones*: *Nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista (lux) multo multoque clarius claresceret, totumque occuparet magnitudine*, no está bien traducida en L. Riber: «No esta luz vulgar y visible ni tampoco de la misma naturaleza, sino mucho mayor, como si esta nuestra luz fuese creciendo y haciéndose más resplandeciente y ocupase todo lugar con su grandeza.»

(11) Plotino había dicho: «Entra en ti mismo y ve»: "Αναγε ἐπὶ ἑαυτόν Καὶ ἴδε
O. c., I, 6, 9, p. 105.

(12) *Ib.*, VII, 17.

mundo externo, introversión y extraversión o supraversión. Con un movimiento gradual asciende de lo exterior al alma que siente y entiende y de ésta a una luz superior, pasando por diversas formas de conocimiento. La primera es la de los sentidos externos, que nos enlazan con el mundo visible. En un grado superior está el sentido íntimo o *sensus interior, o vis interior* (13), a quien corresponde el percatarse y discernir las impresiones de los órganos corpóreos. Subiendo más, hallamos el tribunal de la razón, a la que toca juzgar de los datos de la experiencia externa.

Pero la razón, reconociéndose mudable en sí, remontóse todavía y voló más alto hasta la misma inteligencia (14). La subida de toda esta escala tuvo por premio la visión de una luz suprema. Es decir, en el lampo de una mirada temblorosa vislumbró en la actividad superior del espíritu, cuando aplica normas o reglas invariables aun a las cosas variables, el rocío o la presencia de una luz inmutable, que no emana del propio espíritu tornadizo del hombre, sino de una Verdad primera, fuente de toda verdad. Todo el que conoce y hace juicios de verdad absoluta está fundamentalmente religado a un Espíritu superior.

Esta maravillosa intuición fué como el *fiat lux,* hágase la luz en el espíritu y universo agustiniano. Todas las cosas quedaron rociadas de nueva hermosura y claridad. El hallazgo de San Agustín fué sobre todo metafísico, porque comprendía y esclarecía de una vez para siempre las relaciones que tiene el alma humana con un principio absoluto y fontal.

Desde entonces, sus ojos se posaron con ahinco en el secreto del mundo interior. Esta experiencia imprimió carácter a toda su obra. El mundo interno le atrajo como un mar misterioso, lleno de abismos, y navegó a lo largo y ancho de sus senos durante toda su vida, como lo muestran sus escritos, desde los primeros hasta los últimos. Y el secreto del atractivo estaba en que sobre la tersura de estas aguas se reflejaba la gracia y hermoura del semblante de Dios. Desde que aprendió de San Ambrosio que el hombre fué creado a imagen y semejanza divina, no le dejó descansar el tormento de la curiosidad para averiguar el gran secreto: «¡Oh Dios, que hiciste al hombre a tu imagen y semejanza, lo cual reconoce quien a sí mismo se conoce!» (15).

Así, el retorno al mundo interior adquiere ya un perfil netamente cristiano. Si se le iban los ojos dentro es porque se le iban los ojos hacia Dios. Más que el estímulo platónico, ya comenzó a actuar en el solitario de Casicíaco el aguijón bíblico. El conocimiento de sí mismo entra en el plan de estudios agustinianos o en la investigación de la sa-

(13) Sobre este sentido interno, cf. *De libero arbitrio,* II, 4, *PL* 32, 1246. En él comienza la interioridad. Los platónicos admitían también esta facultad intermedia entre los sentidos externos y el razonamiento.

(14) Para San Agustín, como para los platónicos, la suprema actividad del alma es la de la inteligencia, o sea el ver las cosas supremas y últimas. La razón es como una actividad inferior de la inteligencia, que tiene por objeto los datos de la experiencia sensible, mientras la inteligencia busca con su mirada la verdad pura, principio de la racionalidad de la mente humana. La razón se deleita con la ciencia; la inteligencia, con la sabiduría, o sencilla contemplación y saboreo de las verdades eternas.

(15) *Sol.,* I, 1, 4, *PL* 32, 871.

biduría con más alto sentido que el que tenía el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo.» Entrar en sí mismo es buscar el rastro y el olor de Dios y la hermosura de su semblante en el mismo ser del alma. De este deseo primordial, inviscerado en las mismas entrañas del espíritu como una ley gravitatoria que lleva a la felicidad, parte todo el dinamismo, que se bifurca tanto en los ejercicios intelectuales como en los ascéticos. Hay que hacerse puro lo mismo en las ideas que en los afectos. Que el cristal de las ondas se haga terso, plácido, sosegado, candente, con el resplandor de la hermosura divina. He aquí el programa intelectual y moral del retiro de Casicíaco.

Particularmente en este punto es digna de mencionarse la gran plegaria de los *Soliloquios*, que es una obertura verdaderamente musical de la interioridad agustiniana. Todos los grandes temas de su pensamiento se preludian ya en ella, y arden y suben al cielo en las volutas de su incienso: «Dios, que eres siempre el mismo, conózcate a ti, conózcame a mí» (16). He aquí el doble rumbo de la investigación del mundo interno. Ya al ponerse a hablar a solas consigo, no para recrearse en sus propias cosas humanas, sino para removerse dentro con una problemática intrépida y torturante, y conocerse mejor a sí mismo y al Creador, fué una novedad dentro del pensamiento agustiniano (17). Pero conviene notar que ya desde los primeros pasos la interioridad de San Agustín se va haciendo cristiana. Dejando todas las aleaciones impuras de la filosofía platónica, luce con el decoro y esplendor de la gracia de Dios. Las fórmulas de los *Soliloquios* y las ansias del que en ellos derrama su corazón rebasan las aspiraciones e ideales de la sabiduría antigua. El interior de San Agustín es nuevo y está atormentado con una problemática original, que sólo se satisface con las soluciones del espiritualismo cristiano (18). Así, en el movimiento mismo de la introversión actúa un elemento completamente nuevo: el socorro de Dios. En las *Confesiones* nos ha dicho: *Entré en mi intimidad guiándome Vos*. En los *Soliloquios* repite las mismas palabras: «Derrama en mí tu luz, líbrame de los errores. *Guiándome Tú*, retorne yo a mí y a Ti» (19).

San Agustín comprendió y confesó muy pronto que la mano de Dios

(16) *Solil.*, II, 1, *PL* 32, 886.

(17) La misma palabra *Soliloquia* fué forjada por San Agustín, cfr. S. Agostino, *Soliloquio*, a cura di G. Sandri, Prefazione di M. F. Sciacca, Brescia (Morcelliana), 1950. Aurelius Augustinus, *Selbstgespräche: Die ochten* Soliloquien, Ueb. von Ludwig Schopp, mit Einleitundh und Ammerkungen von Dr. A. Dyroff, München, 1938. Diroff pondera la «incomparable interioridad e intimidad» de los *Soliloquios:* «die unvergleichliche Innerlechkeit und Innigkeit.» ¿Cuánto más profundamente penetra adentro San Agustín que el Teetes de Platón? ¿Cuánto más fino que Plotino es? Y quien lo compara a Fichte, no hallará exagerado el dicho: San Agustín representa el tipo germánico del pensamiento. Los Soliloquios son la prueba nueva de que en la historia del espíritu humano siempre la fuerza misteriosa del genio rompe las cuerdas más tirantes de los desarrollos históricos. San Agustín sólo puede ponerse al lado de Parménides, Platón, Descartes, Leibnitz, Kant, Fichte», p. 11.

(18) «Las fórmulas platónicas de este Diálogo y de los demás de Casicíaco son platónicas o neoplatónicas, pero el espíritu es neta y profundamente cristiano», dice F. Sciacca, *o. c.*, p. 9.

(19) *Te duce, in me redeam et in Te, Sol.*, II, 6, 9, *PL* 32, 889. *Intravi in intima mea, duce Te. Conf.*, VII, 17.

había andado preparando los caminos de la entrada en sí mismo, que suponía dos cosas: una victoria definitiva sobre el sensismo maniqueo y el descubrimiento de la nueva ontología o persuasión de la naturaleza espiritual del alma, creada a imagen de Dios.

Tanto para lo primero como para lo segundo, según nos informan las *Confesiones*, le ayudó la gracia. Cierto que recibió el impulso eficaz de la filosofía platónica; pero a esta ayuda externa y racional y a los esfuerzos personales que él hizo para secundarla hay que añadir la fuerza de Dios: *Te duce.*

Así, la gracia imprime carácter nuevo a todo el dinamismo y dialéctica de la interioridad, formulada en los *Soliloquios*. Su autor es un antipelagiano antes de que surgiera Pelagio. La idea de una providencia que previene, acompaña, defiende, socorre, libra, llama, reprende, ilumina al alma, luce doquiera con particular evidencia y donaire. Las tinieblas que todavía cercan al investigador de la sabiduría le hacen clamar: «Escúchame a mí, que voy a tientas entre errores, y extiéndeme tu derecha» (20).

El sublime motivo plotiniano de una patria divina, que nos sonríe desde el más allá, inflama también los deseos del alma itinerante de los *Soliloquios*, que intenta poseer al Dios-Verdad, al Dios-Vida, al Dios-Felicidad, «al Dios bueno y bello por quien son bellas y buenas todas las cosas» (21). Pero a la vez el gemido de las miserias propias pone ardientes gritos en su boca de peregrino. Hay una gracia preveniente que indica el camino de la recta investigación: «Dios, a quien nadie busca sino avisado» (22). Nadie le busca bien, sino aquel a quien Él hace buscar rectamente. Él siempre toma la delantera a las más nobles decisiones. Los que se convierten, lo hacen por iniciativa de Él: «¡Oh Dios!, que nos conviertes» (23). En las más finas aspiraciones anda su mano meneando los deseos y corazones. En la sed de Dios, a que se reduce en última instancia toda inquietud humana, está Él presente, no sólo como fuente lejana que nos atrae, sino como virtud secreta que la produce: «Dios, por quien deseamos la bebida para que tomándola ya nunca más tengamos sed» (24). Tres divinas hermanas le ayudan en esta labor y soberanía amorosa de las almas: la fe, la esperanza y la caridad. La fe es luz; la esperanza, impulso; la caridad, ardor. «¡Oh Dios, a quien nos despierta la fe, nos levanta la esperanza, nos une la caridad!» (25). «Aumenta en mí la fe, aumenta la esperanza, aumenta la caridad» (26). El investigador de la sabiduría necesita la asistencia médica de estas virtudes, porque le curan el alma de los malos resabios del pecado y de la adhesión desordenada a las criaturas, que da origen a tantos errores. Por eso, San Agustín en su gnoseología religiosa introduce la fe, esperanza y caridad, aun en cierto aspecto humano, como fuerzas vivas, necesarias para el dina-

(20) *Sol.*, II, 6, 9, *PL* 32, 889: *Exaudi me palpitantem in his tenebris et mihi dexteram porrige.*
(21) *Sol.*, I, 1, 3, *PL* 32, 870.
(22) *Ib.*
(23) *Ib.*, 871.
(24) *Ib.*, I, 1, 3, *PL* 32, 871.
(25) *Ib.*, 870.
(26) *Ib.*, 872.

mismo contemplativo. La creencia y la admisión del mundo invisible, la esperanza de hallar la verdad —*spes inveniendae veritatis*— y el amor que nos impulsa allí constituyen el viático de los peregrinos humanos.

Tres in flamma vires, como dirían los místicos. Tres fuerzas hay en la llama. Ellas mueven al hombre hacia dentro y hacia arriba.

Lo dicho basta para mostrar el aspecto cristiano del interiorismo de San Agustín (27).

Nacido de impulsos neoplatónicos, pronto se hizo independiente, recibiendo el baño lustral del baustimo y labrando a la vez un magnífico itinerario, que es a la vez drama de purificación ascética, que lleva a las mayores profundidades del espíritu, descubriendo su grandeza, la *quantitas animae*. A este tema dedicó el Santo largas meditaciones, siendo su fruto uno de los diálogos de mayor penetración psicológica, donde describió una famosa escala septenaria de grande influjo en la espiritualidad medieval. El número simbólico de los siete días o períodos de la creación, de los siete días de la semana, de los siete dones del Espíritu Santo, de los siete Sacramentos, de los siete sellos del libro del Apocalipsis, de las siete trompetas, de las siete copas de la cólera de Dios, se ha hecho místico en las siete gradas de la escala de San Agustín en los siete saltos del purgatorio dantesco, en los siete grados de la contemplación de San Buenaventura, en la montaña de los siete peldaños y siete fuentes de Santa Matilde de Hackerborn, en las siete moradas del castillo teresiano (28).

En el mencionado diálogo se formula «aquella concepción alegremente ascensional de la vida» de que habla R. Eucken (29). Realizar la subida de la escala septenaria es recorrer a todo lo ancho y profundo el mundo interior. La interioridad progresiva es a la vez proceso de espiritualidad, purificación y ensanche del espíritu (30).

Con el fin, pues, de poner orden y claridad en lo que llama él *interior domus mea*, la divide en siete estancias escalonadas, que nos

---

(27) Sería fácil en los demás diálogos hallar más pruebas de esta aserción. Recuérdese la doctrina del *De Magistro*, donde el Santo prueba que no hay más que un maestro interior: Cristo.

En los diálogos del Orden ya se forma la misma doctrina: Todos quieren abrazar la sabiduría y la dicha; pero muchos, apegados a los deleites, rehusan tomar los remedios que como médico impone. En cambio, hay almas más dóciles, que se aliñan con los adornos del arte y se aderezan con las virtudes, poniéndose galanísimas, para el abrazo de la verdad. A estas almas busca aquel Esposo óptimo y bellísimo para hacerlas dignas de su desposorio: *Alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas, coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non vivere, sed beate vivere satis sit. De ordine*, I, 8, 24. *PL* 32, 988.

Esta sabiduría, que interiormente se desposa con las almas, es el mismo Esposo bellísimo que busca a sus amadores, es decir, Cristo.

Así interpreta también este lugar A. Guzzo: *Agostino contro Pelagio*, Torino, 1934, p. 51.

(28) Sobre la simbología de los números, cf. G. Manacorda, *Delle cose supreme*, VII, Firenze, 1950, pp. 163-213.

(29) *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, Madrid, 1914, p. 256.

(30) San Agustín pone en estricta correlación las tres cosas: interioridad, espiritualidad y trascendencia. Es un proceso en que nada natural se pierde y todo se afina y acendra; o como el hierro que se funde o en el oro que se acrisola, sólo la escoria se pierde, quedando más bruñida y rutilante la sustancia.

dan idea de su grandeza y hermosura. «Porque en todos estos grados hay una propia y distinta hermosura», dice el Santo (31). Véase cómo los describe: «Primeramente, el alma vivifica al cuerpo terreno y mortal con su presencia; lo organiza y mantiene en su unidad, impidiendo que se deshaga y disuelva; distribuye los alimentos por los miembros con igualdad, dando a cada uno lo suyo; conserva su congruencia y modo de ser no sólo con respecto a la hermosura, sino también con respecto al crecimiento y reproducción.

Sube un grado y considera lo que puede el alma en los sentidos, donde se muestra más patente la vida... Pero a lo que voy, fíjate en la potencia que despliega el alma en las sensaciones y movimientos, donde se descubre más su condición animal, pues ninguna de las dos cosas nos pueden ser comunes con los vegetales...

Elévate más aún, al tercer grado, ya propio del hombre, y piensa en la memoria de innumerables cosas adquiridas y conservadas por observación y las imágenes; considera tanta variedad de artes, de formas de cultivar los campos, de construir las ciudades: tan diversas maravillas de edificios, fábricas; tantas invenciones de tantos signos en las letras, palabras, gestos, sonidos, pinturas y esculturas; tantas lenguas de gentes, tantas instituciones, tantas cosas nuevas y tantas restauradas... Pondera la potencia de raciocinar y de imaginar, los ríos de elocuencia, la variedad de las poesías, las invenciones de juegos y diversiones, la pericia en el canto, la exactitud de las medidas, la disciplina de los números, el arte de conjeturar lo pasado y lo futuro de lo presente.

Grandes son estas cosas y totalmente propias del hombre, si bien comunes a doctos e indoctos, a buenos y malos.

Sigue, pues, y sube al cuarto grado, donde ya empieza la moralidad y toda alabanza verdadera. De aquí el alma se atreve a anteponerse no sólo su cuerpo, sino también a todos los cuerpos, y a no considerar como bienes suyos los de ellos, y a discernirlos y menospreciarlos en comparación con su potencia y hermosura. Y de ahí, cuanto más se deleita en sí, más se aleja de las impurezas, y se engalana y se hace purísima y bellísima, fortaleciéndose contra todo lo que se esfuerza en apartarla de su empeño y propósito; y estima en mucho la sociedad humana, y no quiere para nadie lo que rehusa para sí; abraza la autoridad y los preceptos de los sabios y cree que Dios le habla por medio de ellos...

Cuando el alma ha realizado esto, logrando la perfecta limpieza interior, ya reposa en sí misma con grandísima alegría, sin temer nada para sí ni angustiarse por nada. Este es el quinto grado, pues una cosa es adquirir y otra conservar la pureza; una, jabonarse todas las manchas, y otra, evitar el mancharse nuevamente.

En este grado comprende el alma toda su grandeza; y una vez que se ha percatado de ella, con vigorosa e increíble confianza se lanza derecha a Dios, es decir, a la misma contemplación de la verdad, en pos de aquel altísimo y ocultísimo premio por el que se ha trabajo

(31) *De quantitate animae*, 34, 78, *PL* 32, 1080: *Namque illis omnibus gradibus inest distincta et propria pulchritudo.* La estética está en la raíz misma de toda esta especulación, como ha podido advertir el lector.

tanto. Pero esta acción, esto es, el deseo de entender las cosas que suma y verdaderamente son, es la mirada suprema del alma, y nada tiene más perfecto y más recto que ella.

El sexto, pues, será este grado de acción, porque una cosa es limpiar los ojos del alma para que no mire inútil y temerariamente y vea mal; otra, robustecer, conservar y asegurar la misma sanidad, y otra, dirigir la mirada recta y serena a lo que se pretende ver... Los que quieren llegar a esto último sin estar limpios ni sanos, de tal modo quedan ofuscados por el resplandor de la misma verdad, que creen que no sólo no hay nada bueno, sino mucho malo en ella, y aun le niegan el nombre de verdad; y renegando de la medicina, se refugian con cierto prurito y miserable deleite en sus propias tinieblas, acomodadas a su flaqueza.

Y viniendo, finalmente, a la misma visión y contemplación de la verdad, que es el séptimo y último grado, aunque debe llamarse, mejor que grado, mansión, adonde se llega por aquellos grados, ¿qué diré yo de los gozos, del sumo deleite, del sumo y verdadero bien, de los alientos de serenidad y eternidad, que allí se respiran?

Grandes e incomparables almas, después de haberlas experimentado, nos hablaron de ellas, según la medida que les pareció conveniente (32).

Este largo pasaje es muy digno de meditarse, no sólo porque nos introduce en el ámbito y el proceso dinámico de la interioridad agustiniana, sino también por el influjo que ha tenido en la espiritualidad cristiana, particularmente medieval.

Hasta se condensó en versos, que nos transmite un autor del siglo XII, el monje cistersiense Alcher:

Vis animae nostrae septem sibi vindicat actus:
Vivificat, sentit, varias amplectitur artes,
Corrigit excessus, virtutibus instat, in ipsam
Dirigit intuitum veritatem, gaudet in illa (33).

Los místicos del siglo XIII y XIV subieron por estos grados, *gradus potentiarum animae,* a las cimas de la contemplación. Santa Teresa

(32) *De quant. an.*, 33, 70-76, *PL* 32, 1072-1076. Todavía declara S. Agustín con nuevas fórmulas su pensamiento: «Subiendo, pues, arriba, llamaremos al primer acto *animación*; al segundo, *sentido*; al tercero, *arte*; al cuarto, *virtud*; al quinto, *tranquilidad*; al sexto, *entrada*; al séptimo, *contemplación*. O también se puede decir: bellamente de otro, bellamente por medio de otro, bellamente con respecto a otro; bellamente a lo bello, bellamente en lo bello, bellamente a la Belleza, bellamente en la belleza. *Ib. ib.* La virtud, por ejemplo, es ir *bellamente hacia lo bello,* porque la justicia es la belleza del alma, *pulchritudo iustitia,* diría el Santo. Gozar de la justicia es vivir bellamente en lo bello, como gozar de Dios es vivir bellamente en la misma Belleza absoluta y original.

Es decir, todas las actividades del alma, desde la vivificación del cuerpo hasta la posesión de Dios, se realizan en hermosura y crean hermosura. De aquí puede comprenderse el sentido profundo y humanísimo de la especulación religiosa y filosófica de San Agustín, toda ella concebida y engendrada en la hermosura y ordenada a la sagrada venación de la suprema Hermosura.

Sobre la estética de San Agustín puede verse a J. STAUDINGER: *Das Schone als Weltanschauung. Im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung*, Wien, 1948.

(33) *De spiritu et littera, PL* 40, 826. Durante mucho tiempo se atribuyó este opúsculo al mismo San Agustín por las muchas reminiscencias de su doctrina psicológica.

misma coincide, aunque por otros caminos, en considerar el alma como un conjunto de siete moradas, las cuales abarcan la totalidad del proceso de purificación y perfección del espíritu, llamando castillo interior a lo que en San Agustín es *domus interior.*

Así, el gran Doctor ha contribuído a divulgar una concepción jerárquica de alma, como constituída por planos diversos que van de lo inferior a lo superior, siendo las facultades o estancias superiores las más íntimas y las que rigen y gobiernan a las subalternas (34).

Volviendo, pues, a la escala septenaria, es de notar que la interioridad comienza propiamente en el tercer grado, donde San Agustín hace particular mención de la memoria, que constituye un mundo interior bullente de fuerza y agitación.

¡Con qué énfasis y realismo ha descrito en las *Confesiones* los vastos palacios de la memoria, donde se atesoran las innumerables imágenes que entraron por los sentidos, y los conocimientos de las artes, y las leyes de los números, y las afecciones de la propia alma! Después de sondear el inmenso mundo interior, que es el tercer grado, lleno de asombro exclama el autor: «Grande es la fuerza de la memoria. No sé, Dios mío, qué espantosa y maravillosa cosa es esta profundidad y multiplicidad, y éste es mi ánimo, esto soy yo. ¿Qué soy yo, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Es una vida varia, múltiple e inmensa llena de tensión» (35).

La memoria, con la inmensa capacidad para alojar, interiorizándolas, tantas cosas, nos muestra la grandeza del alma; pero a la vez, al admitir dentro de sí toda clase de forasteros, se hace como una población llena de rumores, que sofocan la voz propia del espíritu. Cuando quiere replegarse dentro, no se halla a sí misma, sino los múltiples semblantes de las cosas que le salen al encuentro con su algarabía. Dramáticamente describe San Agustín este fenómeno del mundo interior, en que las cosas que ha amado el alma se adhieren tan tenazmente a ella, que no acierta a discernirse de ellas (36). De aquí la necesidad de despojarse, de desnudarse de todo lo que no es ella para que pueda verse a sí misma en su verdadero ser.

Todo esto constituye un laborioso esfuerzo de purificación, que es el empeño del cuarto grado. Se trata ya de la conquista de la interio-

(34) A los místicos se debe el haber conservado y desarrollado la doctrina de la interioridad agustiniana. Cuando Guillermo de S. Thierry divide la vida espiritual en tres grados: *de imperfección o vida animal,* en que predomina el hombre exterior, con escasa noticia de las cosas del espíritu: *vida racional,* en que va creciendo la razón y abriéndose los ojos para conocer a Dios y amarle: *vida espiritual,* que es la del que vive sobre los sentidos y sobre la misma razón natural; o cuando autores, como el mencionado arriba, Alcher, dividen el alma en tres partes: la *primera, sensitiva; la segunda racional,* y *la tercera, mente o inteligencia,* que contempla la verdad, siguen esta concepción jerárquica del alma, a que nos ha acostumbrado San Agustín. Cf. P. Fr. Miguel de la Fuente, *Carmelita Descalzo: Libro de las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual,* Barcelona, 1887.

(35) X, 17. Hablando de la interioridad de la memoria, dice R. Guardini: «La interioridad agustiniana es de una amplia arquitectura; tiene la claridad del pensamiento, el ardor del corazón, la intimidad de la inteligencia. Toda la grandeza del mundo entra en ella y le da un carácter cósmico.» *Die Augustins Bekehrung,* Leipzig, 1935, p. 37.

(36) Cf. *De Trinitate,* X, *PL* 42, 971-983.

ridad con una doble labor: una, de eliminación; otra, de embellecimiento interior. Hay que desalojar a los inquilinos que turban y perturban el sosiego interior y embellecer y alhajar la casa para que sea agradable la permanencia y vida del alma dentro de sí misma.

¿Quién puede dudar, por ejemplo, de lo que llama San Agustín *fumus malae conscientiae* (el humo de la mala conciencia) es causa de un continuo vagabundaje del alma?

Por eso dos virtudes sobre todo custodian y enjoyan la interioridad: la pureza y la humildad. En última instancia, ambas se reducen a pureza, porque también el orgullo es lodo del espíritu.

La virtud o las virtudes del cuarto grado manifiestan el valor del alma y hacen lucir su recóndita hermosura, como imagen de Dios, porque «se alinda y se hace purísima y bellísima», digna de muy superior precio a todos los cuerpos.

Así el espíritu se interioriza, es decir, se instala en sí mismo y vive de asiento, como en una morada agradable, llena de alhajas, como en un pabellón de reposo. De aquí se sigue el efecto que reserva para el quinto grado: «Reposa ya en sí misma con grandísima alegría» *Se in se ipsa laetissime tenet*. Es una morada de gozo y descanso.

A primera vista pudiera creerse que no se diferencia este grado del anterior; pero San Agustín distingue ambos, como se distinguen los verbos *efficere* y *tenere*. El *efficere* es como la construcción de la casa; el *tenere* es el disfrute sosegado de la misma. Por eso, sin duda, en el quinto hay un grado mayor de interioridad, porque en el anterior el espíritu combatía con los enemigos de la pureza, haciendo una vida de vigilancia y de frontera. Aquí se ha replegado ya a sus dominios para gozar de mayor libertad y paz y señorío. Aquí alcanza también y mide su propia grandeza: *In hoc gradu omnifariam concipit quanta sit*: abarca la amplitud de sus dominios. Progresa en el conocimiento de sí mismo. La *quantitas animae* se enlaza, sin duda, con su capacidad, que es divina.

Un comentarista italiano de mérito, M. Fardella, reserva para este grado el conocimiento de lo que llaman los místicos el fondo del alma, *fundus animae*:

«Cuando, pues, el alma —dice—, apartándose de la costumbre de los cuerpos y, triunfando de los gustos de la carne, permanece consigo misma y toda ella se consagra a entender su potencia, y descubre y ve en sí sus innumerables dotes y nobilísimas afecciones, sobre todo la llenan de gozo y terror aquellas dos inmensas e infinitas capacidades que constituyen como su fondo e interior naturaleza, de las cuales la una sólo puede llenarse y alcanzar su perfección con la verdad universal e inmutable, y la otra, con el sumo bien» (37).

De conocer la grandeza propia como capacidad de Dios le viene al alma un deseo fortísimo de lanzarse a Él, porque le atrae con violencia. Estos son aquellos dos abismos que suelen encarar los místicos: el de la propia poquedad y miseria y el de la grandeza y misericordia de Dios; y aquí un abismo llama a otro abismo.

Por eso en el sexto grado pone San Agustín el ir derecho a Dios

(37) *Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris «De quantitate animae», «De Trinitate» et «De immortalitate animae»*. Venetiis, 1698, pp 161-162.

con grandísima confianza, esto es, a la contemplación de la verdad, que es la mirada más perfecta del espíritu y la acción más noble que realiza, para consumarse en el séptimo grado, que es ya una mansión, o posesión pacífica y segura de la plenitud del Ser divino.

Todo este ir subiendo gradualmente por la escala septenaria, combinando los ejercicios de la especulación y de la práctica ascética, da por resultado último la perfecta interiorización del hombre. Y es mérito de San Agustín haber insistido sobre las condiciones morales que se requieren aun para el conocimiento psicológico y real de la *quantitas animae*. Porque un alma enferma, abatida y deformada por el vicio, disipada en las cosas externas, conturbada por los remordimientos y las inquietudes, no es capaz de conseguir una fina capacidad de observarse a sí misma, ni de entender la sublime teleología del mundo interior. En tal estado no es posible sentir la libertad pura del espíritu, ni su resplandor glorioso de imagen de Dios. Por aquí se llega, siguiendo caminos agustinianos, a una de las conclusiones de la filosofía de M. Blondel: la necesidad de la acción para el perfecto conocimiento del hombre. No es lo mismo la psicología de un alma rica que la de un alma pobre. No es lo mismo la psicología del alma teresiana que la psicología de una mengana cualquiera, cuya alma es un almacén de trajes, de sombreros y alhajas. ¿Qué psicólogo de profesión ha sentido la necesidad de ensanchar el espíritu y dilatarlo prodigiosamente, dividiéndolo en maravillosas moradas, como lo hizo Santa Teresa y en parte San Agustín?

Es decir, que el alma, ni tampoco la interioridad, pueden concebirse como una cosa estática o como un concepto abstracto, sino como capacidad viviente y móvil, que puede ir de aumento en aumento, de grandeza en grandeza, de claridad en claridad, de dilatación en dilatación. Con la acción y la purificación, el mundo interior se hace cada vez más vasto, más rico, y aun más profundamente sonoro, ya que el mismo San Agustín califica a las almas morigeradas como espiritualmente sonoras, *spiritualiter sonorae* (38). ¿Será esta sonoridad una especie de sensibilidad exquisita y vibrante para sentir y cantar la hermosura, una facultad poética para percibir y loar las maravillas del mundo interior y superior?

Resumamos, pues, esta parte de nuestro ensayo, concluyendo que la interioridad agustiniana, tal como se viene perfilando, se distingue por tres propiedades.

La primera es su *totalidad*, esto es, la asociación de todas las fuerzas vivas del espíritu a la empresa de su enriquecimiento e iluminación. Y así no puede calificarse esta psicología de empirista, racionalista, intelectualista o voluntarista. Es una psicología sintética, pues todo el maravilloso orbe interior queda adscrito a la mirada de San Agustín.

Y no se trata de una totalidad confusa o caótica, sino *ordenada jerárquicamente*.

Cada fuerza tiene su propio puesto y sirve desde él a otra más alta. Los órganos inferiores sirven a los superiores; los sentidos, al alma; los instintos deben someterse a la razón, como la razón a Dios. A San

(38) *In ps.*, 67, 35, *PL* 36, 834.

Agustín le interesa sobre todo crear un movimiento, una continua tensión en la vida interna, fortaleciendo las aspiraciones a lo superior. Por eso todo está en gradación y escala, ocupando la cima la sabiduría o la *mens purgata*, abrazada a la misma verdad y a sus razones eternas. De aquí brota la tercera propiedad: *la unidad*. La acción y la contemplación se unifican en la sabiduría que tiene el mando y gobierna las fuerzas interiores. Así la vida del alma se ordena como una serie de peldaños que suben hasta la suprema realidad, que es Dios.

Con estos tres caracteres —totalidad, jerarquía, unidad— se puede enjuiciar la interioridad agustiniana con respecto a las demás, verbigracia, la cartesiana. Pero esto será objeto del próximo artículo.

Fr. Victorino CAPÁNAGA, O. R S. A.

Madrid.

San Agustín:
el marco histórico de la "Ciudad de Dios"

Por Jules Chaix-Ruy

Magnum opus et arduum. Con estas palabras designa el mismo San Agustín en sus *Retractaciones* la obra magistral de su vida: *De Civitate Dei.* En efecto, sería imposible ver en estas meditaciones agustinianas una obra de circunstancias. A lo más, los sucesos que se desarrollan en este comienzo de siglo en el mundo mediterráneo, hogar y cuna de la civilización, dan un acento más trágico al mensaje del Obispo de Hipona.

El tema central está ya inscrito en las *Confesiones.* Hay hasta un paralelismo completo entre el centro de las dos obras: los libros XI y XII. Se trata en ellos el mismo problema: el tiempo, la eternidad, que constituyen el doble cuadro de nuestras vicisitudes y de nuestra salvación. Pero en las *Confesiones* se encuentra en primer plano una fenomenología del tiempo. San Agustín se pregunta cómo dominamos la multiplicidad y la dispersión de la existencia temporal. ¿Cómo alcanzamos esto, cuya esencia parece ser un puro no-ser? ¿Qué otra cosa es el presente sino un límite tan escurridizo entre un futuro que continuamente se disuelve en el pasado? Tan sólo gracias a nuestro espíritu medimos el tiempo, le damos alguna consistencia, lo alcanzamos (1).

Al extenderse simultáneamente hacia el pasado, que se hace presente por el recuerdo, y hacia el futuro, que se vuelve presente por la anticipación, el pensamiento se instala dentro de una duración real y de una densidad variable. En efecto, ya su presente se limita a un eco del pasado inmediato, al presentimiento de un futuro más cercano; ya seguro y sin inquietud en el instante inmóvil, el pensa-

---

(1) «En ti, espíritu mío, mido el tiempo. No me contradigas. Así es... En ti, repito, mido el tiempo. La impresión que dejan en ti las cosas transitorias, aun cuando han pasado ya, permanece. Esta impresión es lo que yo mido cuando está presente; no las realidades que pasaron y la produjeron. Esta impresión mido cuando mido el tiempo», *Confess.*, XI, 27. (Empleamos aquí la traducción de las *Confesiones*, por Riber.) San Agustín no entiende por estas palabras que la conciencia crea el tiempo o que proyecta en sí las representaciones intemporales, sino que le confiere una extensión, una permanencia que le permiten medirlo —función *realista*, no *idealista*—.

miento abarca su vida entera, cuya fugacidad domina por completo (2).

San Agustín, de esta manera, llega a atribuir a la memoria un papel importantísimo: a ella le pertenece mantener una *cogitatio* que sin ella sería ciega, proporcionándole todos los materiales indispensables. Lo que regula el mecanismo del olvido, a pesar de sus deficiencias, es la orientación constante de nuestra vida volcada no hacia el pasado, sino hacia lo por venir. La memoria tiene por objeto esencial esclarecer el futuro, que, en razón de nuestros límites, permanece para nosotros conjeturable. Aspiramos a esta confluencia sin esfuerzo en un presente que totaliza un pasado constantemente recuperado y un futuro visto en el movimiento que lo trae hasta nosotros. Sólo los ángeles son capaces de abarcar en una intuición de verdadera posesión esta triple presencia. La previsión profética le es muy semejante, pero en la vida del hombre es un caso bien limitado. Nosotros podemos satisfacernos de una anticipación frágil y con un futuro parcial, sujeto siempre a desvanecerse. El tiempo está marcado de una fragilidad, de una, por así decirlo, «negatividad» que sólo incompletamente puede ser remontada. Tan sólo en Dios cesará este flujo continuo. ¿Quién desconoce el texto célebre?

«Mientras tanto, mis años discurren entre gemidos. Vos, Señor, sois mi solaz y mi Padre eterno. Mas yo me dispensaré en el tiempo, cuyo orden desconozco, y en tumultuosas vicisitudes son destrozados mis pensamientos, las íntimas entrañas de mi alma, hasta que fluya a Vos, purificado y fundido, en la cendra de vuestro amor» (3).

La unidad que nosotros llegamos a realizar por la «intencionalidad» del acto de la atención es frágil, sujeta a desaparecer. El tiempo en que vivimos no es en modo alguno el tiempo original. Se manifiesta aquí una deficiencia, una mengua, una privación radical

(2) Se encuentran, a este respecto, en el *De música* textos muy explícitos. He aquí uno, por ejemplo, sobre el olvido: «*Oblivione vero plures simul numeri, quamvis paulatim, absterguntur: nam nec ipsi aliquandiu manent integri. Quod enim post annum, verbi gratia, in memoria non invenitur, etiam post unum diem iam minus est: sed non sentitur ista diminutio. Non tamen falso ex eo conicitur, quia non utique pridie quam compleatur annus repente totum evolat. Unde intellegi datur, ab eo tempore quo inhaeret memoriae, incipere labi. Hinc est illud quod plerumque dicimus: "Tenuiter memini", cum aliquid post tempus recordando repetimus, antequam plane totum excidat.*» *De música*, VI, 4, 6.

La teoría de la «intencionalidad» de la conciencia y de todas las funciones del alma se encuentra alentando todas las páginas del tratado *De música*. Según que el alma se oriente hacia los *alimentos terrestres*, hacia las *pasiones carnales*, o hacia Dios, el ritmo de la vida, el equilibrio de la salud psíquica, sufren modificaciones profundas: el alma se disuelve hacia la multiplicidad y se disgrega, o se reconcentra y se remonta hacia la unidad. Hay como un doble movimiento: distensión y alteración, tensión y consistencia. La memoria puede a su vez hacerse esclava del cuerpo o tornarse hacia Dios, es decir, convertirse en «*capax Dei*». Cfr. Cilleruelo, Lope, «La *memoria Dei*, según San Agustín», en *Augustinus Magister*, París, 1954, t. I, pp. 499-509.

(3) *Confess.*, XI, 29.

que no está esencialmente ligada a su naturaleza. Sin duda alguna, existe necesariamente un intervalo entre el ser y la existencia. Dios, enseña el libro XII de las *Confesiones* —este mismo tema será tratado de nuevo y desarrollado en el libro XII del *De Civitate Dei*—, ha sacado el mundo del *quasi-nihil*, de una materia informe, de la que se ha servido para realizar la obra de los siete días (4). Si no podía por menos de declarar su obra *perfecta*, entendamos bueno como todo lo que un Ser perfecto llama a la existencia, y no como igual a su inmutable eternidad. Su obra, en efecto, estaba inevitablemente entrañada en un devenir, y sin embargo, no podía concebirse ninguna otra mejor. Este es el tiempo original que los platónicos han definido como «la imagen móvil de la eternidad». Pero no es en este tiempo de ritmos iguales donde se desarrolla nuestra vida, donde se completa, entre tantas vicisitudes y regresiones, la historia de la humanidad.

Un simple ensanchamiento de perspectivas debía efectivamente conducir a San Agustín a pasar del destino de cada individuo al destino de las sociedades humanas. Esta extensión es ya sintetizada en las *Confesiones*: «Voy a cantar una tonadilla que sé de memoria (5); antes que la comience, mi expectación tiende a su conjunto; desde que la comencé, todo lo que de la tonadilla dejo que caiga en el pasado viene a extender y a distender mi memoria. Mi actividad toda se bifurca en dos direcciones: es memoria con relación a lo que he cantado; es expectación con referencia a lo que voy a cantar; mas se mantiene presente mi atención, por la cual aquello que todavía no es pasa a lo que ya no es. Y a medida que este movimiento se va desarrollando, el recuerdo se enriquece de aquello en que la expectación se agota cuando la acción, ya finalizada, pasa toda al recuerdo. Y lo que se produce por el conjunto de la piececilla musical, se produce en cada una de sus partes y en cada una de sus sílabas. Y esto mismo pasa en una acción más larga, de quien acaso es sólo una pequeña parte aquella cancioncilla. E igual acaece en la vida entera del hombre, cuyas partes son acciones del hom-

(4) Una de las dificultades que más han atormentado a San Agustín es, sin duda alguna, la de la materia prima, informe, indeterminada, no inscrita todavía en el tiempo, y de la cual se ha formado todo. Se sabe que Aristóteles la consideraba como «coeterna» al Acto Puro, y causa del mal. San Agustín rechaza esta coeternidad, pero admite la creación de la materia como primera. Dios se da, desde luego, los dos límites de su creación, el *quasi-nihil* de la materia donde todo se descompone y tiende a inmovilizarse, la mansión celeste donde vive ya la cohorte de los ángeles fieles y donde morará, al fin de los tiempos, la comunidad de los santos. He insistido sobre este punto en mi obra *Saint Augustin: temps et mémoire*, que aparecerá próximamente en París. No he tratado de negar que San Agustín se mantenía en la línea platónica. Sin embargo, con mucha frecuencia ha definido su posición en función de tesis aristotélicas.

(5) El ejemplo dado en el *De música* nos enseña que es al través de las tres primeras palabras del cántico «*Deus creator omnium*» cómo se disciernen, más allá de los números de los sentidos, «las armonías eternas» que rigen el movimiento de las esferas y los cantos de los bienaventurados.

bre, y paralelamente en toda la historia del linaje humano, cuyas partes son las vidas de los individuos» (6).

Ahora bien, la sucesión de generaciones constituye la historia. Historia y tiempo están, pues, unidos entre sí, como lo están el individuo y la sociedad en la que vive. El hombre es por naturaleza un ser social, nacido para vivir en sociedad, mecido al calor de una comunidad que le rodea y lo sostiene. Sin embargo, un hecho se impone aquí a nuestra consideración. De la misma manera que el tiempo en que se desarrolla la historia es un tiempo profundamente alterado, las ciudades en cuyo ámbito obra el hombre y se esfuerza por cumplir su destino no nos ofrecen nunca la concordia, el orden, *ordinata concordia,* sino la imagen misma del desorden y del caos.

San Agustín llama la atención de que este orden, esta paz por la que aspira desde el fondo de su corazón todo hombre dividido contra sí mismo en un mundo hostil, se puede realizar de dos maneras: por medio de la caridad y por medio de la justicia y de la equidad. En las comunidades donde triunfara la caridad todos se amarían en Dios, que los ha creado por amor. De esta forma, cada uno podría amarse a sí mismo, sin que este acto fuera en sí mismo vituperable. En las sociedades regidas por la equidad todos observen el doble mandamiento divino: *neminem laedere, suum cuique tribuere;* las reglas de una justa proporción, de una igualdad geométrica, serán respetadas, y aunque falte el calor de los dones y del sacrificio, con todo estará asegurada la concordia. Pero nada de esto se nos ofrece en la sociedad en que es preciso vivir. La exigencia de la justicia, de la verdad y del amor que subsiste en nosotros, el recuerdo de un paraíso perdido, pero conservado en los pliegues más recónditos de la memoria, es sin cesar burlado y traicionado (7).

¿Qué otra cosa es, efectivamente, esta *pax romana* de la que al día siguiente de la caída de Roma comprendían todo el precio los habitantes de Hipona? Una serie de guerras incesantes, de luchas entre las facciones o los partidos sociales. La historia del más grande Imperio del mundo comienza oscuramente por un fratricidio. Rómulo mata a su hermano gemelo Remo, y llegará a ser objeto de un culto. ¡De tal manera le es favorable el juicio de este mundo! Esta historia continúa con nuevos crímenes, colectivos esta vez: el rapto de las Sabinas. Como consecuencia de esta fechoría abominable, los padres y los esposos van a ser acuchillados a la vista de sus hijas y de sus esposas aterradas. Pasan apenas algunos años, y he aquí que Roma destruye a Alba, de la que procede, a pesar de los lazos de sangre y a pesar de las promesas mutuas. La sabiduría de un

(6) Todo el pensamiento de San Agustín se encuentra en este texto que hemos citado, *Confess.*, XI, 28.

(7) Pascal, en sus *Pensamientos*, empleará fórmulas muy afines a las de San Agustín.

soberano, Numa, llega a tener cerradas durante un reinado floreciente y bienhechor las puertas del templo de Jano. ¡Felices tiempos en que la paz está asegurada por la virtud de un hombre y no se basa en el temor mutuo!

Pero los romanos fueron tan ávidos de falsas grandezas, tan poseídos por la ambición y el hambre de poder, que no supieron conservar una dinastía que hacía reinar entre todos la justicia. Y fueron los azares de la República los que destrozaron mutuamente los partidos, los que levantaron los plebeyos contra los patricios y los que hicieron pagar a los Gracos con su sangre las primeras leyes agrarias. Más tarde, la rivalidad de Sila y de Mario haría correr más sangre que las guerras púnicas, durante las cuales Roma estuvo al borde de su perdición. Salvada por el genio de Escipión, Roma se lo recompensó con el destierro.

Más tarde, Octavio mostraría la misma ingratitud para asegurar su alianza efímera con Antonio: Cicerón pagará con su vida este pacto que debía terminar en Actium. En cualquier época que nos fijemos, no vemos otra cosa que resentimientos, ira, envidia, desorden en las familias, donde la impotencia de los dioses iguala la locura de los hombres; desorden en las ciudades, donde los ciudadanos apacibles son empujados hacia la rivalidad de los grandes y poderosos; desorden en los imperios, donde se instaura el despotismo. Y, sin embargo, tan grande permanece el amor de la paz, que todos se agarran a estos treos que enmascaran el deseo de reinar sobre las almas, al igual que sobre los cuerpos. Tal deseo no puede satisfacerse sino cuando se destruye toda la libertad, cuando se desconoce la dignidad de las personas. Lo que el alma desea, por encima de todo, es someter a otras almas. Pero no almas de animales —lo cual le está permitido por el derecho divino—, sino almas racionales, con las que participa bajo una ley común. Es obrar sobre ellas. Es el deseo del alma orgullosa. Y esta acción le parece superior a la acción sobre los cuerpos, en la medida en que el alma es superior al cuerpo. Pero actuar sobre las almas racionales no por medio del cuerpo, sino por sí misma.

La afirmación fundamental de todo personalismo está expresada en las últimas frases que acabamos de escribir. Kant, a nadie se le oculta, hará de ello la segunda fórmula de su imperativo categórico: «Obra siempre de tal manera que consideres la persona humana en ti y en cada uno de tus semejantes como un fin, y no como un medio.» Pero esta prescripción permanece ligada por el filósofo alemán a una razón impersonal que trata de definirse por su sola universalidad.

La superioridad de San Agustín consiste en descubrir la raíz de esta alienación, sin duda la más grave de todas, en una perversión de la voluntad humana. Todo en este mundo pasa por Dios. Todos los radios de una circunferencia parten de un centro y en

él quedan. En torno a Dios se reúnen todas las sociedades. Vico tendrá presente esta verdad cuando afirma que, roto el lazo de la religión, son violados los juramentos y las promesas y se disuelve la sociedad en cuanto predomina el ansia de mando y en cuanto cada individuo se prefiere a Dios. Entonces todo anda basculante y todo se invierte. El orden subsiste, pero a la inversa, según se nos presenta en una imagen invertida. Lo demoníaco es esta proclividad hacia el caos de la materia original. Las proporciones se deforman ante nuestros ojos como en este bajo relieve del altar de la iglesia parroquial de Niederrotweil, donde vemos expresados el horror y la angustia en los rasgos del ángel rebelde en todos los momentos de su caída (8).

Estas dos direcciones, estos dos postulados en ninguna parte están mejor indicados que en este pasaje del *De Catechizandis rudibus,* anterior casi veinte años al *De civitate Dei.* «Todos los hombres —dice— que aman la soberbia, el mando temporal, con su vano cortejo de pretensión y de arrogancia, todos los espíritus esclavos de tales cosas y buscadores de la propia gloria en el dominio de los demás, están ligados entre sí por una misma sociedad. Con frecuencia se pelean mutuamente para obtener estos bienes; pero precipitados siempre en lo más profundo del abismo, la semejanza de sus costumbres y de sus méritos los iguala (9). Por el contrario, todos los hombres y todos los espíritus que buscan la gloria de Dios en la humildad, y no la propia en su soberbia, todos los que le siguen piadosos, pertenecen a una e idéntica sociedad. Y, a pesar de todo, Dios, en su grandísima misericordia, se manifiesta paciente a la vista de los impíos y les concede tiempo para convertirse y para enmendarse» (10).

La complicidad, a la que San Agustín ha consagrado análisis tan minuciosos, entreteje sus lazos, forma sus nudos tan cerrados en las sociedades de los impíos como en las sociedades animadas por el amor. El infierno tiene sus círculos, sus bastidores, donde se hallan encerrados para siempre, prisioneros de sus propias faltas, unidos por el secreto de sus crímenes, los cómplices, que se odian, pero que nunca se podrán separar. Monstruosa unión, enredo de víboras que produce y encadena sólidamente la ira, en cuyas tenebrosas órbitas gravitan aquellos que en su aberración se prefirieron a Dios. Las reflexiones de San Agustín alcanzan su más completa expresión en este texto del *De civitate Dei,* que no podemos por menos de citar íntegramente.

«Dos amores hicieron dos ciudades. El amor propio hasta el desprecio de Dios construyó la ciudad terrestre, y el amor de Dios

(8) Véase la obra de E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte,* planchas 1, 2, 3.
(9) Luca Signorelli ha expresado esta intuición agustiniana en *Los frescos de la Catedral de Orvieto.*
(10) *De catechizandis rudibus,* 31.

hasta el desprecio de sí mismo, la ciudad celeste. La una se gloría en sí misma; la otra, en Dios. La primera mendiga su gloria de los hombres; la segunda encuentra su mayor gloria en Dios, testigo fiel de la conciencia. Aquélla, apoyada en su propia gloria, eleva con orgullo su cabeza; ésta dice a su Dios: "Tú eres mi gloria y tú quien ensalzas mi cabeza» (*Ps.*, 3, 4). Una es vencida por el ansia de dominar entre los príncipes y entre las naciones que le han sido sometidas; en la otra todos se ofrecen los servicios de la caridad, los que mandan velando por el bien de sus subordinados y los que obedecen (11) en su dependencia. La primera en la persona de sus jefes admira su fortaleza; la segunda dice a su Dios: «Te amaré a Ti, Señor, que eres mi fortaleza» (*Ps.*, 17, 2). Por esto, en una, los sabios, viviendo humanamente, apetecieron los bienes del cuerpo o los del espíritu, o ambos al mismo tiempo. Y los que pudieron conocer a Dios, ni le glorificaron como Dios ni le dieron gracias como a tal, sino que se envanecieron en sus pensamientos y su necio corazón se entenebreció. Y se vanagloriaron de ser sabios (es decir, dominados por su propio orgullo, se ensoberbecieron de su sabiduría) y se hicieron necios. Y cambiaron la majestad de un Dios incorruptible por imágenes que representaban a hombres sujetos a la corrupción y por imágenes de pájaro, de cuadrúpedo y de reptiles. Y fueron o mentores o secuaces de los pueblos en la adoración de estos simulacros, y adoraron y sirvieron a la creatura, prefiriéndola al Creador, que es bendito en todos los siglos (*Rom.*, 1, 21-25). Por el contrario, en la ciudad celeste toda la sabiduría del hombre reside en la piedad, en la piedad con la que se da al verdadero Dios el culto legítimo, y que no espera otra recompensa que la sociedad de los santos, no sólo la de los hombres, sino también la de los ángeles, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas" (*I Cor.*, 15, 28)» (12).

Mas el que lee así el libro abierto de la historia, ¿cómo no descubriría la semejanza que ofrece con lo que los Libros Sagrados colocan al comienzo de los tiempos? ¿No vemos en ellos efectivamente que la historia de la humanidad ha comenzado, como la de Roma, por una muerte enteramente gratuita? Caín ha matado a su hermano Abel precisamente en el momento en que éste no pensaba siquiera disputarle el mando de la ciudad terrestre y cuando se consideraba peregrino de este mundo, en donde se sentía desterrado. Mas el que se extrañe de esta muerte, que se mire por un mo-

(11) Donoso Cortés recordará esta gran lección cuando examine el origen del poder, estudio que dirigirá a su alumna, la joven reina Isabel.

(12) *De civitate Dei*, XIV, 28, *PL*, XLI, 456. Lo que se condena cuando es el resultado de un latrocinio, se admira cuando sirve para edificar un imperio. San Agustín cita la respuesta de un pirata al emperador Alejandro Magno: «A mí me llaman pirata porque no mando más que un solo navío. Y a ti, en cambio, se te respeta y se te venera porque estás al frente de una inmensa flota.»

mento a sí mismo. No le costará mucho descubrir en sí mismo al menos la intención de mil actos semejantes. Todos ellos gratuitos, y que serían suficientes para dar un testimonio acabado de su propia miseria (13).

Unicamente por celos, por envidia, porque no podía soportar el espectáculo de una superioridad constante que le humillaba, únicamente por esto Caín se deshizo de su hermano, y eso a pesar de la conminación de Dios. De esta manera renovaba, aumentando su gravedad, la falta inicial de Adán, deseoso de alcanzar la omnisciencia y la omnipotencia sustituyéndose por el Creador. Continuemos todavía hacia un pasado cuyos intervalos inmensos están divididos por otro tiempo. Todas estas faltas, que no cesan de sucederse, aumentándose de día en día, están prefiguradas en aquella del ángel rebelde, Lucifer, que ha deseado ser el príncipe de este mundo, en vez de permanecer siendo el arcángel luminoso.

Tres aspectos del mal, tres etapas de la caída. Pero hasta el más ciego descubre que esas tres etapas tienen una misma raíz en la perversión idéntica de la voluntad, que se desprende de los bienes espirituales para no buscar ni apetecer más que el dominio, el poder, la posesión, la excelencia. Estos rasgos se hallan inscritos en todas las ciudades terrestres, donde se manifiesta bajo las más diversas formas el amor de sí mismo elevado hasta el desprecio de Dios. Más aún, hay una dialéctica descendente que no hubiera podido por menos de agravarse de no haber existido un acontecimiento que, como injerto regenerador, no hubiera sido inscrito en la historia de no haber reparado el tiempo un contacto de la eternidad con el tiempo, de no haberlo orientado de nuevo hacia la cima perfecta en que estaba originalmente inscrito, de no haberlo obligado a volver a ser, por así decirlo, tangente al ser. Desde entonces, la Cuidad de Dios va a diseñarse en el seno mismo de las ciudades terrestres, convertida ella misma en peregrina, si bien permanece trascendente al movimiento que las anima.

Así somos invitados a creer todo lo que la Revelación nos consigna, todo aquello por lo que esclarece los acontecimientos de este mundo. Para ella todo es inteligible y, en cierta medida, tranquilizador. Porque si no podemos evadirnos de las vicisitudes temporales, y es preciso que se cumpla el destino de las Ciudades, simbolizado por la cautividad de Babilonia, al menos sabemos que lo que pasa no altera más que la figura exterior del universo. Lo que

(13) En las *Confesiones*, San Agustín se acusa —el ejemplo es demasiado conocido para que insistamos en él— de un hurto completamente gratuito. El análisis psicológico y la observación histórica convergen hacia la misma conclusión: la perfecta verosimilitud de la explicación contenida en los Libros Sagrados. Prescindiendo de la hipótesis que nos ofrecen, todo, lo mismo en nosotros como en la historia toda, permanece oscuro, incomprensible. Todo, por el contrario, se esclarece a su luz. Cfr. el relato del hurto famoso de las peras, *Confess.*, II, 4.

se efectúa en la historia humana sobrepasa a esta historia, cuyo sentido se manifiesta a todos los que, al conocer el origen, pueden discernir el fin más allá de las convulsiones últimas.

Todas las parábolas de Cristo, y más que ninguna otra, sin duda, la parábola de la cizaña y del buen grano, disipan las tinieblas, sustituyen lo inteligible a lo incomprensible, y nos muestran a qué hemos sido llamados. Pero nada es posible sin una elección, sin una opción de nuestra parte, sin una conversión de nuestra voluntad.

Tal es el armonioso equilibrio del agustinismo. Nada sería, ciertamente, menos exacto como presentar su pensamiento a la manera de una teología de la historia presente sin justificación. Como yo he tratado de mostrar en otro lugar (14), el pensamiento agustiniano tiene por base y como justificación permanente una fenomenología atenta a discernir todos los aspectos del tiempo, todos los niveles de la temporalidad (15), desde los aspectos de una angustia desgarradora hasta los de la aurora de un éxtasis iluminante. Investiga sin complacencia, pero sin exceso, los yerros, los monstruosos extravíos de la historia. No desprecia, por tanto, la exigencia de la justicia y de la paz, que luchan en este mundo de conflictos.

La guerra no es un fin en sí misma, y los pueblos no se resignan a ella sino en la medida en que subsiste en ellos la esperanza de una paz, o al menos de una tregua más perdurable. Más allá de las contradicciones económicas —las únicas que percibe la dialéctica marxista—, se descubre otra contradicción, más grave, permanente, inscrita en los pliegues más profundos de la voluntad; contradicción que es la fuente de una alienación que parece irremediable (16). Es esta antinomia, que Pascal definió admirablemente, entre la *Verdad* y *nuestras verdades,* entre la *Justicia* y *nuestra menguada justicia humana.*

San Agustín no ha querido desconocer ni la una ni la otra. La magnitud de nuestros vicios no le ha hecho olvidar el poder de la virtud, aun de la virtud de los paganos. El abismo del abandono no ha conseguido desfigurarle la claridad y el esplendor de la caridad. La destrucción de los lazos que unían a los hombres en una comunidad real no ha extinguido en su alma la aspiración a elevarse más allá de las disputas y de las discordias. Pero todo esto permanecerá en el estado de destrucción hasta que el universo no haya encontrado el centro en torno al cual gravita; centro que no es el hombre divinizado, sino Dios.

---

(14) En nuestra obra *Saint Augustin: temps et histoire,* citado más arriba.

(15) Cfr. nuestra obra *Les dimensions de l'être et du temps,* Lyon (Vitte). 1953, sobre todo los capítulos II y III.

(16) Todo esto está perfectamente indicado por Donoso Cortés, el cual se mantiene en el campo agustiniano. Véase, principalmene, en sus «Obras Completas», t. segundo, el *Ensayo sobre el liberalismo, el socialismo y el catolicismo,* así como la carta justificatoria al Cardenal Fornari.

Además, San Agustín se ha negado a cometer el error más grave tal vez de nuestros filósofos contemporáneos. Ha comprendido muy bien que nunca se puede separar la fe y la razón. No se podría sustraer la fe de la adhesión de la razón ni reafirmar la razón en una ilusoria suficiencia. El fideísmo no es más aceptable que el racionalismo. La razón y la fe se esclarecen mutuamente, cada una a su manera. La razón reconoce que el mundo y la historia deben ser inteligibles, que deben estar concordes de algún sentido. Pero la razón no puede, tal como actualmente se le presentan, confundirlos plenamente. De esta manera tiene que recurrir a la fe, la única que puede ofrecerle una hipótesis explicable.

Esta hipótesis debe ser confrontada con los problemas y las experiencias que se le presentan a fin de justificarla descubriéndole todas las riquezas. La experiencia histórica, como la experiencia científica, y en su campo la experiencia psicológica, recurren a definiciones y a principios que exceden nuestra capacidad de comprensión. Pero sin ellos no hay ya ni unidad, ni acuerdos, ni normas, ni medidas. Tal es la revelación iluminante que nos reporta en la aurora del siglo v San Agustín, «este genio apocalíptico» (17).

Jules CHAIX-RUY.

Universidad de Argel.

(Trad. por Fr. José Oroz.)

(17) Tal es el título que Pierre Humbert ha dado en uno de los mejores libros que se han escrito sobre Pascal: *Blaise Pascal, cet effrayant génie*, editado en Albin Michel. Dicho título se aplica igualmente a San Agustín, al cual M. de Saci remitía a Pascal en el curso de su célebre conferencia. Véase también nuestro estudio «L'Intellectualisme du Pascal», en *Études philosophiques*, 1953, núm. 4, oct. déc., pp. 357-371, y nuestra obra *Pascal et Port-Royal*. París (Alcan), 1953.

Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano

Por Eugenio Frutos.

«La vida del hombre —escribe Eduardo Nicol, repitiendo a Dilthey— está gobernada por el azar, el destino y el carácter» (1). A juzgar por otros lugares del mismo texto, parece entenderse por destino la determinación biológica de los instintos, esto es, aquello que en el hombre se manifiesta con necesidad física; mientras por carácter —de modo parecido al de Adler— se entendería la capacidad de reacción de las facultades superiores —razón y voluntad— sobre las determinaciones necesarias. Así, escribe: «Una cosa es el hecho natural de la necesidad; otra, los modos de satisfacerla, que son históricos. En ellos... intervienen factores psicológicos distintos del instinto: la voluntad y la razón, que son carácter, no destino» (2). Aun habría que agregar ese otro factor —el azar—, que no sabemos exactamente si es lo no explicado todavía o lo verdaderamente irreductible al destino y al carácter, es decir, lo inexplicable. Este elemento inexplicable podría estar constituído por circunstancias o determinaciones nunca previsibles para el hombre, como el hado de los antiguos, si no fuera porque el azar supone la carencia de toda ley.

A lo largo de la historia del pensamiento humano, el hombre se ha encontrado muchas veces con lo inexplicable, o más modestamente, con lo que podría serlo, pero que él no ha sabido explicárselo y ha preferido declararlo misterioso a reconocer los límites de su capacidad razonadora; en esta declaración no iría implícita una modestia, como aparentemente parece, sino el orgullo racionalista.

Cuando el hombre ha tratado de tomar conciencia de su propia historia, constantemente se ha encontrado con oposiciones o misterios de esta naturaleza y se ha inclinado por un determinismo histórico, como los positivistas, o por un «azarismo», como ha proclamado en alguna ocasión Ortega y Gasset.

Sin duda que la vastedad y la complicación del panorama histórico ofrece dificultades y que estas dificultades se acrecen si se parte de una postura dada, en la que tienen que encajar o desde la cual deben ser explicados todos los acontecimientos.

Un caso semejante le ocurrió a San Agustín. ¿Por qué un imperio pagano como el romano había permitido Dios que gozase de tan alto

(1) *La Idea del Hombre*, México (Stylo), 1946, pág. 47.
(2) *Ibid*, 48.

poder y prosperidad? ¿Por qué después había caído ante pueblos bárbaros de cultura inferior? ¿A qué se debía este levantamiento y caída de los imperios y, en general, todas las mudanzas de la Historia? ¿Era puro azar, obedecía al hado, como pensaban los estoicos, o dependía sólo de la libre decisión de los hombres?

El pensamiento de San Agustín, como pensamiento cristiano, es naturalmente teocéntrico. El humanismo antropocéntrico de Cicerón —pongamos por caso de representante típico— había sido superado. Nada podía ocurrir en el mundo sin conocimiento de Dios. Nada escapa a su poder. Todo el conjunto, al parecer caótico o inexplicado, de la historia humana cumple puntualmente un plan divino eternamente prescrito: es el *providencialismo*. Pero entonces, ¿qué correspondía a los hombres en este juego? ¿Era compatible el cumplimiento del destino providencial con el libre albedrío, que también se afirma repetidamente en los escritos del Santo?

La firmeza de la fe de San Agustín no le permitía dudar del providencial destino del hombre, no le permitía negar la presciencia divina, lo que fuera impío; pero tampoco podía dudar de la libertad humana. Ahora bien, si se trataba de dos verdades, debían ser conciliables en algún modo, y su aparente oposición dependería no de ellas mismas, sino del limitado alcance de la razón, que, dado su carácter analítico, encuentra siempre difícil la síntesis de los contrarios. También puede ocurrir que los términos que se usan para la expresión de las ideas se tomen en un sentido desviado o resulten equívocos, de donde surgen aparentes oposiciones, que se deshacen cuando las palabras se llenan de preciso y recto sentido.

Cuando, en *La Ciudad de Dios*, San Agustín quiere explicar el conjunto de la historia humana, tropieza naturalmente con el problema. La supersticiones astrológicas suponían que la posición de las estrellas determinaba el destino de los hombres; los estoicos hablaban del hado, con el que venían a designar un orden de un poder supremo. Cicerón había negado el conocimiento de lo futuro a los dioses y a los hombres para salvar la libertad humana, sin lo cual premios y castigos, alabanzas y vituperios no tenían sentido y destruían el orden de la sociedad civil. En el libro V de *La Ciudad de Dios* escribe San Agustín sobre el «hado» y la providencia divina. La necedad astrológica y la intervención de los dioses paganos no tienen consistencia para la razón; pero las opiniones de los estoicos y de Cicerón son filosóficamente razonables y merecen ser más cuidadosamente refutadas.

Una cita de Séneca da una idea del hado, tal y como lo entienden los estoicos, es decir, como «la trabazón y orden de todas las causas con que se hace todo lo que se hace» (libro V, capítulo VIII). Este destino puede ser entendido como el orden establecido por Dios. La cita de Séneca lo abona: «Llévame, Sumo Padre y Señor del alto Cielo, a donde quiera que quisieres; obedeceré sin dilación alguna. Ved aquí, en resumen, que, supuesto el caso que no quiera, he de seguirle aunque no quiera, y haré por fuerza, siendo malo, lo que puedo hacer de grado siendo bueno. Al que quiere, llévanle suavemente los hados, y al que no quiere, por fuerza» (Epístola 117). Lo sabio para los estoicos es obedecer al destino, pues al que no le obedece voluntariamente, por fuerza le arrastran. Spengler, que también lo piensa así, termina

con estos versos latinos, «La decadencia de Occidente», que es una interpretación determinista de la historia.

Cicerón, por las razones antes alegadas, se opone a este determinismo, pero reconoce que todo lo que se hace se hace por razón de alguna causa. Este es el punto en que San Agustín se apoya para refutarlo, ya que entre esas causas eficientes se encuentran las voluntades humanas. El orden de todas las causas es conocido por Dios, con lo cual en su conocimiento entra la libre determinación de las voluntades humanas, como causas eficientes por virtud de las cuales acaecen ciertas cosas.

He aquí una de las formas que el santo da a su razonamiento: «Por eso decimos que la causa que hace y no es hecha, o más claro, es activa y no pasiva, es Dios; pero las otras causas hacen y son hechas, como que son espíritus creados, y especialmente los racionales. Las causas corporales, que son más pasivas que activas, no se deben contar entre las causas eficientes, porque sólo pueden lo que hacen de ellas las voluntades de los espíritus. Y ¿cómo el orden de las causas (el cual es conocido a la presencia de Dios) hace que no dependa cosa alguna de nuestra voluntad, supuesto que nuestras voluntades tienen lugar privilegiado en el mismo orden de las causas?» (3).

Si nuestras voluntades entran en el orden de las causas, el que Dios las conozca como obrando libremente no quita, sino que afirma el libre albedrío humano, pues si Dios lo desconociera, sería señal de que no existía. Si, en virtud de estas libres decisiones, los hombres obran mal, como los romanos hicieron al perder las antiguas virtudes, de esto no se debe culpar al hado, es decir, no hay ningún destino fatal, pero tampoco se debe culpar a Dios, según San Agustín lo expresa claramente: «Ni tampoco peca el hombre, porque sabía ya Dios que había de pecar; antes, por lo mismo, no se duda de que peca cuando peca, pues Aquel cuya presciencia es infalible y que no se puede engañar sabía ya que no el hado, ni la fortuna, ni otra causa, sino él, había de pecar. El cual si no quiere, sin duda no peca; pero si no quisiere pecar, también sabía ya Dios este su buen pensamiento» (4).

Nótese la afirmación de la concreta existencia de cada hombre. Soy yo, en mi singularidad personal, el que peca o no peca; no una fuerza impersonal (hado o destino) que actúa en mí. Ni es mi decisión un resultado de leyes generales, sino una decisión, aquí y ahora, de mi libre voluntad. El que Dios la conozca fuera del aquí y del ahora, es decir, eternamente, aunque siempre como decisión *mía* (de una persona humana singular y concreta), no destruye la libertad, porque la libertad existe en cuanto la ha creado, la sostiene y la auxilia el mismo Dios, que, consecuentemente, la conoce. «Con su soberano auxilio somos libres o lo seremos» (5). Tiene, por tanto, sentido hablar de alabanza o vituperio, de premios o castigos, porque la presciencia divina, lejos de ser una negación, es el reconocimiento mismo y el fundamento de nuestra libertad. Esto es lo que puede replicársele a Cicerón: «No son en vano las leyes, las represiones, las exhortaciones, alabanzas y vitu-

(3) *La Ciudad de Dios*, V, 9.
(4) *La Ciudad de Dios*, V, 10.
(5) *Ibid.*

perios, porque también (Dios) sabía que habían de ser inútiles, y valen tanto cuanto sabía ya que habían de valer» (6).

Cicerón temía que al afirmar el conocimiento del futuro por los dioses fuesen vanas las leyes, premios y castigos, esto es, que el orden humano quedase destruído. Pero ese temor carece de fundamento; es más: ese orden humano no se daría si no entrase en el orden divino del conocimiento de todas las causas no por dioses ficticios, sino por un Dios absolutamente perfecto. En efecto, si el orden fuese puramente humano, ¿sobre qué se fundarían las leyes y sus aplicaciones sino sobre el ser mismo del hombre que las crea? Ahora bien, siendo este ser contingente y mudable, participaría de estos caracteres, y entonces es cuando no tendría sentido alabar o vituperar, premiar o castigar, pues podría hoy ser alabado lo que fué ayer vituperado si los hombres, en virtud de su libertad sin ley, lo considerasen así oportuno; podría ser aquí premiado lo que allí era castigado, sin que fuera posible defender que lo uno era más justo que lo otro. Al desaparecer el fundamento absoluto de todos los valores desaparecen los valores mismos o se reducen a mudables convenciones humanas. Leyes, alabanzas y vituperios, premios y castigos, reciben su valor de que Dios los ha estimado útiles para advertir a los hombres y enrederezarlos a su verdadero y último fin; valen en cuanto Dios, al reconocerlos como útiles, les otorga valor.

Ahora bien, en cuanto el hombre es un ser ordenado a un fin último, tiene un *destino*. Pero este *necesario destino*, lejos de ser incompatible con su libertad, la exige para ser cumplido.

Necesitamos aclarar en qué sentido *destino necesario y libertad no son incompatibles*.

La oposición de necesidad a libertad sólo puede establecerse cuando «necesidad» se entiende en el sentido en que se aplica al ser físico, pues este sentido supone precisamente que la regularidad del ente físico, que registramos en leyes, no supone, por parte de éste, ni conocimiento de fin ni decisión de actuar de un modo dado para conseguirlo. En los animales, la coacción instintiva no se suspende, y el animal no se encuentra, pues, en la necesidad de reflexionar y resolver por su cuenta, sino que el mecanismo instintivo le hace actuar «necesariamente». Así, pues, en la naturaleza todo acaece según este tipo de «necesidad» física. Y en este sentido, se viene diciendo tradicionalmente que la libertad es la «exención de necesidad», pero de este tipo de necesidad que las leyes físicas o biológicas expresan.

Algo muy distinto acontece en el hombre. Este conoce fines —su fin último o sus fines particulares— y actúa, o puede actuar, reflexivamente en orden a la consecución del fin propuesto. En el hombre, la coacción instintiva no es «necesariamente» determinante: queda o puede quedar en suspenso. La vida humana sería imposible si, al darse esta suspensión, el hombre no dispusiera de otros recursos. Pero el hombre puede reflexionar y solucionar la situación originada decidiendo y eligiendo. Esta resolución reflexiva es raíz de la libertad. Naturalmente, las condiciones que imponen al hombre su propia estructura psicofísica, su circunstancia tempoespacial, su clase social, familia y

(6) *Ibid.*

profesión actúan como campo dado, pero no anulan la libertad; el hombre reobra sobre sus circunstancias, y su elección y decisión, si han de ser eficaces, contará con ellas, pero brotarán de dentro y sobre ellas.

Al hombre le es propuesto un fin último, y su propia naturaleza y perfección en este mundo le propone una forma de vida propiamente humana, cuya realización es la cultura: no la suma de conocimientos, sino el vivir a la altura de una vida propiamente humana y no animal.

Ahora bien, a esa natural estructura del hombre pertenece su modo reflexivo de decidirse y elegir, es decir, que en su naturaleza está inserta su libertad no como algo añadido a su ser ya formado, sino como esencialmente constitutiva de su modo de ser. En su virtud, puede aceptar o rehusar los fines que le son naturalmente propuestos o los que él o los demás hombres puedan proponerle; lo que no puede rehusar es lo que esencialmente le constituye, y en esa esencial constitución entra su libertad. Cuando los filósofos actuales dicen que *el hombre es necesariamente libre*, expresan una verdad; pero cuando esta expresión toma la forma patética y extrema que le han dado algunos existencialistas, de que el hombre está «condenado a ser libre», esa verdad queda desfigurada, pues la libertad en el hombre tanto es principio de condenación como de salvación: depende del uso de que de ella haga.

Si no queremos referirnos a su fin último, sino al cumplimiento de su *destino* humano en la tierra, que está ordenado a aquél como medio a fin, pero que puede ser considerado con independencia, veremos que este destino sólo es rehusable hasta un cierto límite: hasta el límite que impone su propia condición humana.

El hombre puede, en efecto, desear por hastío de civilización un retorno a la vida primitiva, que no es la animalidad, pero que trata de aproximársele. El retorno a la naturaleza, de moda en el siglo XVIII, o la supravaloración de los instintos, que se da en algunos novelistas modernos, como D. H. Lawrence, Faulkner o Hemingway, nos indican cuán de veras el hombre puede desear este descenso. Pero lo que no puede es transformarse en puro animal, perdiendo su esencial constitución humana. Puesto en la situación más próxima a la vida del animal, seguiría siendo hombre y reaccionaría como tal. Esto quiere decir que la coacción instintiva se suspendería en ocasiones; que entonces el hombre resolvería reflexiva o libremente su situación inventando instrumentos, proyectando, creando mitos y obras de arte. El hombre «retornado» a la naturaleza volvería por su propio impulso a la civilidad.

He aquí, pues, el límite del poder de rehusar. Y en él se advierte hasta qué punto el hombre es necesariamente libre. Como elemento entitativo de su naturaleza humana, la libertad no puede ser rehusada, y el hombre cumple, pues, su *destino* de hombre actuando libremente. Digo su destino porque el hombre está «destinado» en este mundo «necesariamente» a realizar su vida humanamente, es decir, creando cultura, y esa realización no es plenamente humana si su vida en la tierra no se ordena a su fin último, ya que la dimensión trascendental del hombre corresponde también a su esencia, como en alguna

ocasión he tratado de demostrar (7). Si su esencia no le es rehusable sino en la aniquilación de su ser en tanto *es*, vive para la vida eterna o no vive plenamente su «hominidad».

Destino y necesidad no resultan así incompatibles con la libertad. Pero sí con el azar. Pues, como es sabido de antiguo, la libertad sólo puede ejercitarse dentro de un orden, y el azar introduce el desorden como principio constitutivo del ser. Claro está que no es constitutivo, sino más bien destructivo; el azar no es principio del ser, sino de la nada.

Una Providencia ordenadora del universo excluye el azar, pero incluye el *necesario destino* según la entidad de cada modo de ser. Respecto del ser humano, excluirá el *fatal destino* (la necesidad, en sentido físico), pero no el *libre destino* que al hombre le corresponde según su esencial modo de ser. Es más: sólo el hombre está libremente destinado a realizar su «hominidad»; sólo él tiene «destino histórico», como reconoce Heidegger (8), pero también sólo él tiene *destino trascendente*, como enseñar la filosofía católica, y a cuya meta el filósofo alemán no ha llegado todavía porque se ha encerrado en la contingencia temporal del existir humano sobre la tierra.

San Agustín no desconocía la diferencia entre los dos modos de necesidad que hemos tratado de aclarar en los razonamientos precedentes. No podía desconocerlo, puesto que partía de una Providencia omnisciente, creadora y ordenadora del Universo. En él necesariamente se ofrece la fatalidad del ser físico y la libertad del ser humano realizando su peculiar destino. No es, por tanto, extraño encontrar en los lugares citados antes, y en polémica contra los estoicos, partidarios de un hado o destino fatal del que quisieran salvar las voluntades humanas la afirmación de este libre destino, esto es, la afirmación de la necesidad de la libertad en el hombre. Escuchemos su inspirada palabra.

«Así que tampoco se debe temer —escribe— aquella necesidad por cuyo recelo procuraron los estoicos distinguir las causas, eximiendo a algunas de las necesidades y a otras sujetándolas a ella; y entre las que no quisieron que dependiesen de la necesidad pusieron también a nuestras voluntades para que, en efecto, no dejasen de ser libres si se sujetaban a la necesidad. Porque si hemos de llamar necesidad propia a la que no está en nuestra facultad, sino que, aunque nos resistamos, hace lo que ella puede, como es la necesidad de morir, es claro que nuestras voluntades, con que vivimos bien o mal, no están subordinadas a esta necesidad, supuesto que ejecutamos muchas acciones que si no quisiésemos las omitiríamos, a lo cual primeramente pertenece el mismo querer, porque si queremos, es; si no queremos, no es; porque no quisiéramos si no quisiéramos. Y si se llama y define por necesidad aquella por la cual decimos que es necesario que alguna cosa sea así o se haga así, no sé por qué hemos de temer que ésta nos quite la libertad de la voluntad, pues no ponemos la vida de Dios y su presciencia bajo esta necesidad porque digamos que es necesario que Dios siem-

(7) Véase: *La persona humana en su dimensión metafísica.* (Ponencia) I Semana de Filosofía. (Inst. «Luis Vives», 1951. Actas. Madrid, 1955.) Especialmente, *La trascendencia absoluta*, págs. 161-164.

(8) *Sein und Zeit*, II S., V, parágrafo 74.

pre viva y que lo sepa todo, así como no se disminuye su poder cuando decimos que no puede morir ni engañarse» (9).

El que sea necesario que el hombre cumpla su humano destino —es decir, el que no pueda evadirse de su condición humana— no es una necesidad pareja a la necesidad de morir, ni quita la libertad, sino que la implica, pues esa condición humana sólo lo es en cuanto el hombre es esencialmente libre.

Y por otra parte, esa «necesidad de morir» es una necesidad biológica, independiente por completo de la libertad, que sólo afecta al hombre en su temporalidad terrena. No es, por consiguiente, exacto —dicho sea de paso, pero en estrecha relación con la cuestión aquí debatida— que el heideggeriano «ser-para-la-muerte» afecte al hombre en su totalidad, sino que le afecta sólo en su ser biológico, que es, naturalmente, como todo lo puramente terreno, un modo de ser temporal. La realización psíquica de las posibilidades humanas, en virtud de la unidad alma-cuerpo en esta vida, se cumple también temporalmente, y por esto el análisis existencial de Heidegger le da un hombre prisionero de su temporalidad. Pero la constitución metafísica de la persona humana, en cuya mostración o análisis —según la vía que se emprenda— se manifiestan el espíritu y su necesario ser libre, corresponde a un estrato más profundo que aquel a que puede llegar en su espiral giro fenomenológico el análisis existencial, que parte del puro existente dado en la Tierra, y se cierra el paso a toda verdadera trascendencia. El «estar-puesto-a-la-luz-del-ser», a que Heidegger llega en sus análisis ulteriores, manifiesta sólo una situación ambigua, ya que de interpretarse que el contingente humano se funda sobre el Ser Necesario, sólo puede indicar que está puesto a su propia luz, con lo que toda la doctrina cae dentro del inmanetismo característico de la filosofía moderna. Acaso la razón por la cual, en la teoría heideggeriana, el paso a la constitución de una auténtica metafísica resulte tan difícil, que uno teme que resulte imposible, porque estribe en la dificultad de saltar a ese más profundo estrato valiéndose sólo de las categorías «existenciarias» que se desprenden del análisis fenomenológico de un ser que se nos da como existente en la pura contingencia.

El «ser-para-la-muerte» sólo ha cobrado importancia y patetismo porque se le ha considerado como una segura posibilidad del hombre, que imposibilita todas las otras, porque el hombre es sólo un existente temporal, según corresponde a las capas de la estructura psicofisiológica que el análisis va descubriendo. Pero no tiene importancia ni resulta patética ni es sólo una necesidad de tipo biológico, como todas las demás necesidades de este orden. Y por cierto que si una posibilidad como la de la muerte se diferencia de todas las otras, según las doctrinas existencialistas, y particularmente según la heideggeriana, porque acaece con seguridad, es porque se trata de algo más que una posibilidad: se trata de una necesidad. El hombre, como ser biológico, está sujeto a las mutaciones sustanciales del modo de ser físico. Hay, pues, en él no sólo una muerte posible, sino una segura muerte en potencia. Sartre ha sentido esta potencia de aniquilación que en todo ser contingente reside y ha visto por eso la nada en el corazón del ser.

(9) *La Ciudad de Dios*, V, 10.

Pero ha olvidado que aparte y además de este destino a no ser lo que ahora es, está siendo actualmente, es decir, al lado de lo negativo se da un positivo ser. Y respecto del hombre, ha ignorado el espíritu que en su vida y en su obra se manifiesta, y que escapa a esa nadificación transformadora.

El destino de morir no es, pues, del orden de la necesidad específicamente humana, sino de la genérica que corresponde a todo ser vivo. El destino humano se cumple en el necesario realizarse del hombre libremente en el decurso histórico.

Esta realización libre no afecta, en otro aspecto, a la Omnipotencia divina, pues si Él ha creado unos seres que han de cumplir libremente su destino, lo que indicaría impotencia es la incapacidad para mantener la libertad de la voluntad de esos seres, que cuentan en el orden de causas por Él mismo establecidas. En general, el que Dios no pueda hacer lo contradictorio de aquello que Él libremente ha determinado es un modo humano de hablar, que no implica falta de poder; antes bien, se trata de un no-poder tal que —como San Agustín enseña— «si lo pudiese sería menor su facultad». Y añade: «Por esto se dice con justa causa Todopoderoso el que, con todo, *no puede* morir ni engañarse; pues se dice todopoderoso haciendo lo que quiere y no padeciendo lo que no quiere, lo cual, si le sucediese, no sería todopoderoso, y por lo mismo, no puede algunas cosas, porque es Todopoderoso» (10).

En el caso particular del Imperio romano, fueron sus hombres los que libremente lo corrompieron y perdieron al perder sus antiguas virtudes. Pero en el orden de causas, eternamente conocido por Dios, las decisiones de preferir la vida corrompida a la virtuosa está conocida como causa libre de querer o no querer. En cuanto se da tal conocimiento, se cumple el plan «providencial» de la historia humana en el caso particular que afecta al Imperio romano. Pero ni este Imperio, ni ningún otro, estaba *fatalmente* condenado a su destrucción, esto es, no lo estaban con necesidad física. Mas en el destino temporal de las obras de los hombres en este mundo entra la natural caducidad de todo lo que humanamente emprenda, como entra la caducidad de su propia vida. Es previsible, con necesidad no física, sino contando con las variaciones de la libertad humana, que ningún imperio durará eternamente, pero no lo es que caiga en este o en el otro momento o por estas o las otras libres decisiones. Por el contrario, en el cumplimiento del plan providencial entran las libres decisiones como queridas y conocidas por Dios, de modo que, lejos de anularlas, las confirma.

Ahora bien, en cuanto la muerte de unos seres es vida para otros y la caducidad de unos Estados principio de otros nuevos, según el orden psicobiológico del Universo, el plan providencial cuenta, naturalmente, con el cumplimiento de estas leyes naturales, que sólo milagrosamente se podrían torcer o suspender.

Y por otro lado, en cuanto Dios saca bien del mal, sacó de la caída del Imperio romano una situación humana más propicia para el arraigo de la religión y de la moral que la Iglesia establecía, ya que ésta prevalece en la caída de los poderes temporales. Y así, en la destrucción,

la ruina o el descreimiento que en el mundo moderno las luchas y la mala voluntad de los hombres ha originado puede hallarse acaso el terreno propicio para la resurrección de la virtud, y en la vivencia de la contingencia y el desamparo, el clima necesario para que brote y se desarrolle una nueva religiosidad.

La responsabilidad de los hombres es que han de decidir esto libremente, cumpliéndose al mismo tiempo el plan providencial divino, puesto que Dios conoce y cuenta con la libertad humana. En cualquier situación que resulte, se cumplirá libremente el necesario destino de la humanidad.

Eugenio FRUTOS.

Universidad.

Zaragoza.

La forma estética del universo agustiniano

Por Luis Rey Altuna

Si hay algún término fecundo en acepciones y grávido al mismo tiempo de posibilidades conceptuales, es precisamente el de forma. Ocurre con él un extraño fenómeno de atracción y repulsa, a tenor de su vigencia filosófica o del predominio de otras categorías del saber. Y por otra parte, la acusada pobreza de lenguaje que sobre este y otros conceptos pesa, lejos de constituir una rémora, ha de servir de acicate para atacar de frente su posible delimitación de contornos. Y todavía si de la forma estética, como en el presente caso, se hubiere de tratar, se recargan las tintas de la anterior dificultad en razón del empleo vulgar, muchas veces abusivo, del riguroso vocablo técnico.

Ahí está, sin embargo, en el mismo epígrafe, esa tirana expresión, apta para someter a tortura a un ingenio analítico, lo mismo que para estimular a un espíritu observador. A vueltas, pues, con la forma estética, creemos vale la pena intentar hacer luz nuevamente sobre un sentido suyo específico, a través del pensamiento de San Agustín, en torno a una concepción del universo de singular belleza.

El primer recorte discriminativo de la forma, por lo que a nuestro objeto respecta, se ha de hacer, de momento, orillando su más profundo carácter metafísico. No es que la forma aristotélica, por ejemplo, contradiga el valor estético de los seres. Lo que sucede es, sencillamente, que ese substrato ontológico perfectivo resulta una explicación más inmediata de lo físico, mientras el punto de vista se sentiría, si no completamente ajeno, prácticamente neutral.

La estatua de Zeus o de Atenea, para evocar recuerdos clásicos, admitirían una explicación metafísica por la forma —sustancialmente, el mármol; accidentalmente, la figura—, pero con ello no se habría trocado aún su valor estético, esa especie de halo que envuelve a la naturaleza, emparentándola con el arte.

Va a cumplirse ya un decenio desde que el Profesor Sánchez de Muniain nos aleccionaba previsoramente sobre el particular para que nuestra terminología estética no se convirtiera en una fuente de equívocos. «Todas las distinciones citadas —escribía— se reducen a la de *forma fí-*

sica y *forma estética*, si caemos en la cuenta de que las formas artísticas instrumentales o serviles (el arte del cuchillero) no son estéticas, sino físicas; de que ciertas formas naturales, como el caballo pura sangre, son, además de físicas, estéticas, y, finalmente, que ciertas formas objetivas, tanto naturales como artísticas, no tienen valor de belleza por sí solas, sino en cuanto soporte material de una construcción poética que está formalmente en el espíritu de quien las contempla o las ha producido» (1).

Nada cabe objetar a este análisis minucioso y perspicuo de las formas. Y sí subrayar que se atiene a una estructuración sistemática sobre el terreno harto movedizo de la Estética. Pero ocurre que la fuerza y vitalidad de la forma bella se erige, cada vez más, en mentora de cualesquiera conceptos derivados, como los de formalismo, formación y aun formatividad. Cabalmente, un recentísimo tratado de Estética, publicado en Turín por el Profesor de dicha Universidad, Luigi Pareyson, lleva por subtítulo *Teoría de la formatividad.* Como es natural, el escritor italiano intenta justificar el neologismo, y lo hace desde dos puntos de vista. En primer lugar, por la suposición polisignificativa del vocablo «forma», sin contar con el peligro de reiterar la vieja disputa entre el formalismo o la Estética de la forma y el realismo o la Estética del fondo. En segundo término, porque aun teniendo en cuenta que la forma es una especie de organismo viviente con vida propia, no obstante se precisa un señalamiento del carácter dinámico que reviste aquélla como proceso de formación, al que alude, sin duda, el título abstracto de formatividad (2).

Ahora bien, si Luigi Pareyson se basa aquí de hecho en una metafísica antropológica, hasta el punto de que, al ritmo de las corrientes actuales, parece fijar el módulo de la especulación estética en la facticidad artística, nada tiene de extraño que nosotros, por un camino humanístico y más concretamente agustiniano, hayamos llegado a una concepción del universo de carácter estético-formal.

Ha sido muy frecuente considerar la concepción estética de San Agustín exclusivamente a través de la categoría del orden. A ello han contribuído con toda probabilidad el singular relieve que alcanzó esta idea directriz en toda su obra, desde la Teología trinitaria hasta la Filosofía de la historia. Más aún, como podría fácilmente comprobarse, los textos literales del hiponense vienen a dar el mejor refrendo a aquella definición de lo bello, *splendor ordinis*, que ya de antiguo se le atribuye (3).

Por este capítulo parecería incluso entroncar el pensamiento agusti-

(1) *Revista de Filosofía*, Madrid, julio-sept., 1946, n. 18.
(2) Luigi Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Torino, 1954.
(3) Cfr. mi obra *Qué es lo bello*, Madrid, 1945.

niano con la tradición aristotélica y preparar la continuación tomista. Los comprobantes no se harían esperar si fueran solicitados. Pero una puesta en contacto más íntimo, no ya con la letra, sino con el espíritu, no sólo con los fragmentos, sino la trayectoria total de sus escritos, nos deciden hoy a revisar ciertos puntos de partida tradicionalmente indiscutidos.

Cuando hace algunos años tuvimos ocasión de estudiar las categorías estéticas en San Agustín, concluímos por reducirlas a la trilogía siguiente: orden, número y forma. En realidad, el orden, junto con su versión más asequible de la armonía, se adueña obsesivamente del espíritu, y tiene que superarse el momento platónico-aristotélico merced a un impulso unificador —tal vez de origen pitagórico; en definitiva, de signo cristiano— para adentrarse en el concepto de número, como ley inalterable del ser y acontecer de las cosas.

Muchos autores —bastaría citar a E. Gilson (4)— supieron entrever la capital importancia que al menos en alguna fase del pensar agustiniano tuvo este afán por reducir a unidades cada vez más perfectas el universo creado, hasta llegar a la suprema Unidad o Simplicidad. Pero en realidad, pese a los esfuerzos interpretativos, hechos principalmente sobre los oscuros libros *De musica*, esta metafísica del número acaba por ceder su lugar de privilegio a la armonía unitaria y a la forma estética.

Habida cuenta de la libertad de movimientos que en la actualidad disfruta la Estética, parece como si ésta se acomodara mejor al concepto de forma que al de ordenación armónica, y pudiera no ser casual este reencuentro con la línea platónica de la belleza. Y si bien es cierto que la evolución del vocablo ha distanciado ya bastante la soberana idea de Platón —«eidos» es también forma— y la modesta plasticidad de una obra artística, no obstante vamos a aventurar nuestra especulación en la búsqueda de su enlace posiblemente crucial.

«Todo cuanto existe —ha escrito San Agustín— es corpóreo e incorpóreo. Si corpóreo, se debe a la forma sensible; si incorpóreo, a la inteligible. Todo cuanto existe no puede existir sin alguna forma» (5). Este principio, de sonoridades metafísicas, admite, desde luego, una interpretación estética desde el momento en que, según el hiponense, afín en esto al pensamiento de Plotino, por la forma resultan los seres hermosos (*formosus*) y de la ausencia de forma (*deformis*) se sigue la fealdad (6).

Es frecuente hallar en el decurso de los escritos agustinianos semejante matiz, más bien extrínseco de la forma, en el sentido de configu-

(4) Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1934.
(5) *De diversis quaestionibus*, q. VI.
(6) *De vera religione*, 20, 40. *De Genesi c. Manich.*, I, 8, 12.

ración o aspecto, a tono asimismo con la etimología, y en una esfera estética sobreañadida a la metafísica y a la física. Y no parece contraindicado suponer que cuanto, tanto Agustín como Plotino, aseguraban que el artista al producir las formas bellas no hace sino trasladar a la materia la forma que él contempla representada en su alma (7) tan sólo pretendían vincular la forma bella a una formación artística, y por medio de ésta a un arquetipo superior, donde ya empieza la divergencia entre el pensamiento neoplatónico y el cristiano.

Una última consideración, de carácter general, se nos viene a la mente a propósito de una frase tropezada al azar en los libros *De ordine*. Decía allí San Agustín escuetamente: «En la belleza, las figuras; en las figuras, la medida; en la medida, el número» (8). La forma significa efectivamente, como hemos observado alguna vez, el contacto más inmediato con la belleza, el orden penetra la composición ontológica misma constituyendo un todo; la forma bella, por la unificación de las partes afines, y el número vienen a explicar en última instancia —dentro del marco agustiniano— esa disposición ordenada del ser por una razón, principio, ley o ritmo organizador y perfeccionador del mismo (9).

Ya no podrá sorprendernos que un autor de principio de siglo —Eucken— subraye el carácter estético de la concepción del mundo agustiniana. Y tampoco que en nuestros mismos días se suscite —una vez más— la vieja cuestión de la belleza natural y que las tentativas de solución se orienten en un sentido no distante de estas consideraciones.

En efecto, cierto párrafo de Luigi Pareyson se nos antoja pertinente y aun evocador. Dice así: «Lo bello de la naturaleza no se nos impone como determinante de una contemplación o como un criterio de lo que pueda ser representable en una imagen que lo reproduzca, sino que se ofrece en un proceso de interpretación que lo evidencia, y que consiste en *ver la naturaleza poblada de formas*, y no simples utensilios para nuestras necesidades prácticas o medios para nuestras finalidades técnicas. *La belleza de la naturaleza es belleza de formas*, y por tanto, resulta evidente a una mirada que sepa *ver la forma como forma*, después de haberla cercado, indagado, escrutado e interpretado, para, finalmente, contemplarla y gozarla» (10).

Los subrayados son nuestros; las palabras, modernas, y los pensamientos pudieran sentirse agustinianos. Al menos, bien parada quedaría la persona del hiponense medida por su capacidad intuitiva de las formas naturales. ¿Qué otra cosa, pues, hiciera él sino poner cerco a las

(7) *De lib. arbitrio*, II, 16, 42. *Ennéadas*, I, 8, 1.
(8) *De ordine*, II, 15, 42.
(9) Cfr. *Qué es lo bello*, pp. 52, 53.
(10) Luigi Pareyson, *Estética*, pp. 53, 54.

formas del universo en un luminoso afán contemplador y en una afectiva fruición del objeto bello?

Sin embargo, y aun admitiendo la finura de estos análisis psicológicos, la mente de Agustín no acertaría a quedarse ahí, en la periferia de la forma como forma, es decir, en una pur avisión formal. Hemos aludido ya a su penetración metafísica, pero nos habíamos callado su punto de vista teológico, clave de todo un sistema armónico, en medio de la más rica diversidad.

Efectivamente, en el sexto libro *De musica* ha puesto San Agustín en parangón la actividad artística y los fenómenos de la Naturaleza, dando a entender el desarrollo rítmico, seguro, de una y otros (11). Hay, pues, una ley inalterable que regula ambos procesos y a la que nada puede sustraerse. «Las cosas bellas naturales o las producidas por el arte —ha escrito el hiponense— son bellas en el espacio y en el tiempo, mientras que la igualdad y unidad, según las cuales juzgamos la belleza corpórea por medio de los sentidos, no se encuentran ni en el espacio ni en el tiempo.» Esa ley reguladora de todas las artes y bellezas naturales es invariable, y en consonancia, superior a nuestro espíritu variable. Se confunde, por tanto, con la ley eterna, con la divina sabiduría (12).

La intervención de Dios en la actividad artística del hombre significa para San Agustín su explicación definitiva. «Porque las bellezas —dice— que llegan a las manos del artista a través del alma provienen de aquella Belleza que está sobre las almas y por la que mi alma suspira día y noche» (13).

Pero este carácter paradigmático de la Hermosura divina, que traduce en términos de ejemplarismo la dialéctica de Platón y que nos presenta el arte como una segunda versión, aun más imperfecta, de las hermosuras criadas, nos invita, por otra parte, a pensar las formas de la Naturaleza, como obra inmediata del Supremo Hacedor.

De propio intento se refirió el santo en un notable pasaje de su libro *De diversis quaestionibus* a las relaciones estéticas entre la Divinidad y el Cosmos. Demuestra allí que Dios ha creado el mundo de la nada por su arte y sabiduría; que asimismo dicho arte actúa también por medio de los artistas, quienes producen cosas bellas y armoniosas, imprimiendo en la materia los números que reciben de la Divina Sabiduría, y, finalmente, que ésta los ha impreso en el mundo entero, y aun en los cuerpos de los seres vivos, con mucha más perfección que los artistas en sus imágenes imitativas (14). En estas líneas, tomadas casi a la

(11) *De música*, VI, 17, 57.
(12) *De vera religione*, 30, 56; 31, 51.
(13) *Confesiones*, X, 34.
(14) *De div. Quaest.*, q. 78.

letra de San Agustín, se resume su concepto del arte, impregnado, como se ve, de sentido teológico y de reminiscencias platónicas. Y así, únicamente así, llega uno a comprender «la belleza secular del universo... como la magna epopeya de un Cantor Inefable» (15).

Mas vayamos por partes y empecemos por no desdeñar ligeramente, por inabordable, la actitud estética que ha conseguido leer en el libro de la Naturaleza, la «poesía» de Dios. Quizá una desatención semejante ha podido contribuir a que un historiador de la Estética tan calificado como Bernard Bosanquet se contente apenas, a propósito de Agustín, con aludir a «una doctrina formal de la belleza... que, en general, no va más allá de la concepción de relaciones simétricas entre las partes que pertenecen a un todo» (16) y no vacile en hacerle estéticamente tributario de Cicerón, cuando el hiponense acostumbra a producirse de un modo mucho más original que el arpinate (17).

Primeramente —y en esto sí acierta el estético inglés—, la concepción agustiniana del universo se nos presenta como totalidad unitaria y como admirable armonía, producto de variadas perspectivas y aun de fuertes contrastes.

Un original testimonio por muchos como confirmación fehaciente. «Si cuando personas prudentes consideran las obras de Dios por separado y encuentran que, cada una en su género, poseen medidas, números y órdenes dignos de alabanza, ¿cuánto más laudables serán las cosas vistas en conjunto, es decir, como integración colectiva de todas ellas?» (18). Ocurre en esto, se puntualiza a continuación, lo que con cada uno de los miembros del cuerpo humano, que acrecientan su belleza al ser considerados unidos unos a otros en el todo (19).

Hay que salvar, con todo, una grave dificultad. La que surge no bien se instala el contemplador en su propia perspectiva. San Agustín recoge o más bien previene la objeción, aconsejando superar toda mirada estrecha y parcial. Las metáforas volanderas se nos vienen, como pájaros conocidos, a las manos, y todas traen un gesto agustiniano.

«Si uno permanece a modo de estatua en el ángulo de un suntuoso palacio —podemos leer—, no logrará captar la hermosura absoluta del conjunto. Ni puede apreciar un soldado la totalidad del ejército en que forma. Asimismo, las sílabas de un poema que vivieran y sintiesen mientras suenan mal podrían contemplar la numerosidad y hermosura del conjunto» (20).

---

(15) *Epístola*, 138, 1, 5.
(16) Cfr. Bernard Bosanquet, *Historia de la Estética* (trad. esp.), Buenos Aires, 1949, p. 160.
(17) *Ibid.*
(18) *De Genesi c. Manich.*, I, 21, 32.
(19) *Ibid.*
(20) *De música*, VI, 11, 30.

Se impone, pues, al contemplador estético un emplazamiento adecuado y exento, desde el cual abarque la totalidad del panorama cósmico o, cuando menos, la integridad del objeto bello, circunscrito por la atención espontáneamente.

Por esta sola consideración —la importancia concedida a la perspectiva y cabalidad estéticas— se echa de ver cómo el hiponense va más lejos, contra lo que opinaba Bosanquet, de las meras relaciones simétricas. Líneas adelante comprobaremos que estas relaciones pueden significar y aun explicar en ulterior instancia la armonía del todo. Mas por ahora nos bastará advertir la inclusión de la particularidad en la totalidad, con predominio de esta última, a los efectos de captación de la forma estética.

Tal vez el punto discutible de la concepción agustiniana sea precisamente la interferencia continuada hasta la mixtificación de cuestiones extraestéticas. Aquí no debemos perder de vista la posición espiritual del santo, la índole de las obras en que nos regala sus pensamientos y el acrisolado optimismo de una filosofía anclada en la Verdad de Dios.

Prueba de lo que venimos sugiriendo son las diferentes soluciones aducidas a los problemas que plantea lo perverso, lo defectuoso y lo deforme, en general, a la Etica, a la Metafísica y a la Estética.

En efecto, el pecador, en cuanto hombre, es un bien que puede incorporarse a la marcha ordenada de los seres, y solamente el pecado, en cuanto tal, constituye una mala obra que se aparta de la ley divina, sin dejar de estar sometido a ella por medio de la acción sancionadora. Desde el punto de vista estético, hemos de consignar que el mal y la deformidad en sí no representan más que un papel negativo de contraste, del mismo modo —precisa Agustín— que el color negro en la pintura: solo él, no agrada, pero en el fondo de un hermoso cuadro destaca e ilumina las figuras (21). O también, según se expresa el santo en *De ordine*, como los solecismos y barbarismos con que los poetas sazonan sus producciones (22).

Cierto que semejante recurso a la metáfora puede no convencer al crítico, y en puridad se nos hace algo difícil comprender el significado del vicio como elemento estético directo, a no ser que en él se desglose lo estrictamente formal de lo intrínsecamente inmoral. Lo estético no podría sublimar nunca, según la mentalidad de Agustín, un asunto ya de suyo pecaminoso, aunque sí contribuir de un modo indirecto al mayor relieve en el cuadro de la virtud como trasfondo y elemento de contraste.

En el orden físico y metafísico, las deficiencias de la Naturaleza no

(21) *De vera religione*, 40, 76.
(22) *De ordine*, II, 4, 13.

constituyen tan gran impedimento para una concepción estética del cosmos. «Tiene lo inestable —ha dicho el hiponense— su propio específico lugar en la belleza de los tiempos.» Y anticipándose al infatigable discutidor, afirma categóricamente: «Si alguien pretende controvertir que lo que nace y muere sea bello, no lo podrá hacer sino mediante sílabas nacientes y murientes, formando al propio tiempo con ellas una hermosa disputa» (23).

Al margen del argumento *ad hominem*, tan hábil como espectacular, se admite implícitamente aquí una modalidad estética de lo contingente, y se nos abre una panorámica fecundísima de motivos artísticos a través del dolor y la muerte. Estas limitaciones físicas condicionan, pues, inevitablemente toda suerte de belleza, sin contar que artísticamente lo deforme adquiere, por lo menos, el rango de poético o factor estético concomitante.

De hecho, Agustín no ceja en su intento de revalorizar lo posible tales imperfecciones, y entendemos que el refugiarse nuevamente en la metáfora no significa en modo alguno una claudicación, sino más bien un método adecuado a la forma, muchas veces inaprehensible, del objeto estético.

Los hombres ciegos a las bellezas espacio-temporales se parecerían, en sentir del hiponense, a aquellos contempladores poco avisados que tan sólo fijaran la atención en cada piedrecita del pavimento de mosaico, sin parar mientes en el cuadro artístico que componen los fragmentos multicolores. «Esto ocurre a los incultos, que no aciertan, por mezquindad de espíritu, a abrazar y comprender la adaptación recíproca y el concierto de los seres del universo, hasta el punto de que si alguna cosa les choca como defecto, pareciendo grande a su pequeño entender, juzgan que introduce en la Naturaleza tamaño desorden» (24).

Y todavía más. Si el Supremo Artista descorriera ante nosotros de repente el inmenso paisaje de la Naturaleza, la admiración de lo insospechado nos sobrecogería el ánimo. Mas ¿qué sucedería si Dios, tomando, como un pintor, en su mano los pinceles, pusiera en el lienzo su último retoque, a saber, el sello luminoso de su origen? (25).

Otra vez la referencia típica a la fuente inexhausta de toda Belleza. Otra vez el recurso —hoy poco frecuentado, mas no por ello inoperante— a las dotes artísticas del Creador. Y estamos casi en el mismo lugar de donde habíamos partido: la concepción estético-formal del universo. «De tal modo se ordenan todas las cosas —ha escrito Agustín—, según

(23) *Contra adv. legis et Prophetarum*, I, 6, 8.
(24) *De ordine*, I, 1, 2.
(25) Cfr. *Enarratio in Psalmum*, 98, 12.

sus oficios y fines, a la belleza del universo, que nos agrada sobremanera en el todo lo que como parte miramos con horror; porque ni debemos juzgar de un edificio considerando un ángulo del mismo, ni únicamente los cabellos de un hombre hermoso, ni en el buen orador el movimiento de los dedos, ni solamente algunas fases en el curso de la luna» (26).

Sin más dilación, una pregunta: ¿Hay en esta magnífica concepción unitaria —«hermoso poema adornado con ciertas antítesis» (27)— un exceso quizá de formalismo?

Antes de aventurar la respuesta cabal, empecemos por reconocer el legítimo predominio de la Estética de la forma sobre la Estética del fondo o contenido material en una concepción de carácter filosófico como la agustiniana. Mas, por otra parte, juzgamos que ésta no implica suerte alguna de exclusivismo, ni la creemos incursa en una consideración puramente extrínseca y nominal, aunque transparente a veces el formalismo neoplatónico.

De hecho, nadie ha vinculado belleza y forma con tanto vigor como Plotino. Y es que al investir a su sistema doctrinal de un gran sentido estético, la forma, pieza fundamental de aquél, se convierte por sólo ello en principio de belleza. Cuando los sentidos —viene a decir el autor de las Ennéadas— perciben en las cosas que son de una naturaleza contraria a la suya una figura que se distingue de las demás figuras por su elegancia, el alma la compara con la forma indivisible que lleva consigo y enuncia su acuerdo con el tipo o modelo interior. En la percepción de lo bello, como en toda clase de conocimiento, el modelo para juzgar es esa forma interior del alma humana. Merced a ella pueden valorarse estéticamente las cosas externas en relación con las formas internas, pues la belleza consiste solamente en la forma, y esta diferencia adorna y realza los objetos. Las formas, sin embargo, están condicionadas y rebajadas por la materia, que las limita en su finitud. Lo que es bello —insiste Plotino—, lo es solamente por la forma que despierta en nosotros, y nos sirve de término de comparación cuando apreciamos, estimamos y consideramos bellos los objetos (28).

Resulta bien claro, en consecuencia, aparte el punto de vista formal —no precisamente formalista—, la resistencia de la materia a toda elaboración y aun identificación estéticas. Y aquí, entendemos nosotros, se aparta la Estética agustiniana de la neoplatónica. Sencillamente porque, si bien el espiritualismo de San Agustín se aviene sin esfuerzo alguno a la preeminencia de las formas y aun a su inclusión en unidades supe-

(26) *De vera religione*, 40, 76.
(27) *De civitate Dei*, XI, 18.
(28) Cfr. *Enneadas*, I, VI, 3, 4.

riores hasta la suma simplicidad —salvando, naturalmente, la distinción ontológica—, no obstante, la materia deja de ser una rémora y un factor antiestético, contribuyendo, por el contrario, en su género a la ordenación universal.

Tal vez la misma distinción de elementos armónicos implicada en el *ordo* agustiniano constituye la mejor precaución contra un exagerado formalismo estético. Porque el contacto físico con las cosas garantiza más rigurosamente, por insignificantes que sean los objetos y por deleznable que aparezca, su belleza. San Agustín se nos mostró en esto a la vez empírico y místico cuando contemplaba, pinto el caso, un pobre gusanillo «considerando el esmalte de su color, la forma cilíndrica de su cuerpo, en que se armonizan las partes primeras con las medias y postreras, coherentes todas en la unidad de su pequeña naturaleza, sin que haya parte alguna cuya forma no se corresponda simétricamente con su igual. Y ¿qué diré —exclama, preludiando una dinámica de la belleza— del alma vegetativa, módulo de su cuerpo, cómo lo mueve con numerosidad, cómo apetece lo conveniente, cómo se guarda, en cuanto puede, de los impedimentos y cómo, en fin, subordinándolo todo al instinto de la propia conservación, evidencia, más destacadamente que el cuerpo, aquella unidad creadora de todas las naturales?» (29).

Una semejante actitud a bordo de la observación objetiva y de un sentido metafísico de las criaturas encaja perfectamente en una Estética equidistante de un formalismo exclusivista y de un realismo sensorial. Y así es como ha podido presentarnos el hiponense, personalísimo siempre, en luminoso y cálido estilo el detalle pintoresco, el perfil interesante, el latido optimista del universo, lo íntimo de las cosas, que parecen comunicarle sus secretos por medio de siglas peregrinas.

Pero a fin de cuentas, y puestos ya a escribir un distintivo doctrinal de la Estética y aun de la Filosofía de San Agustín, ¿pudiéramos pensar, acaso con razón, en el vocablo esteticismo?

Se ha reconocido universalmente en el converso de Milán una fina sensibilidad artística. Por si no bastaran los rasgos exhibidos inopinadadamente a lo largo de esta especulación, ahí queda el testimonio explícito de las *Confesiones*: «Los placeres del oído me habían subyugado con tenacidad.» Y líneas adelante: «Los ojos se van tras las formas de fúlgidos y variados colores, sin dar tregua al placer... Porque la misma luz, reina de los colores, que inunda todas las cosas, me está recreando sin que yo lo advierta... Si acaso de súbito se oculta, luego la echo de menos, y si es por largo tiempo, se me entristece el alma» (30).

---

(29) *De vera religione*, 41, 77.
(30) *Confessiones*, X, 33, 34; cfr. *De musica*, VI, 13, 38.

A tenor de estos datos autobiográficos pudieran haberse espigados otros muchos, correspondientes a las más diversas épocas de la vida del santo, como confirmación de que su línea psicológica no ha sufrido modificación sensible. Tras la ruptura con el pasado, representada por la conversión, en ese momento culminante de toda existencia humana —los treinta años— se admite, sí, un cambio de hito, también una sustitución de medios, mas en modo alguno la suplantación de su personalidad estética.

Sólo así podría explicarse que, lejos ya de los libros *De pulchro et apto*, los cuales tan descuidada como lastimosamente había perdido Agustín, no decayera el cultivo, siquiera fuese intermiente, de las cosas bellas y aun se perfilara una Estética de un vuelo metafísico —diríamos mejor teológico— más vigoroso y unitario.

La visión alta y profunda de nuestro esteticista irá estableciendo, a manera de escala ascendente, un católogo de hermosuras, desde la humilde hierbecilla del campo, pasando por toda la abigarrada variedad de seres anímicos (31), hasta la belleza humana, consistente «en la armonía de los miembros, realzada por cierta suavidad de color» (32), sin olvidar que «el amor es la belleza del alma» (33). Y para recordar un bellísimo pasaje por todos los demás, abramos el libro XXII del *De civitate Dei*, donde veremos detenerse al santo contemplativo «en la variada y múltiple belleza del cielo, tierra y mar; en la gran abundancia de la misma luz y en la admirable hermosura del sol, luna y estrellas; en las sombras de los bosques, en los colores y perfumes de las flores; en la diversidad y multitud de aves gárrulas y pintadas; en la multiforme belleza de tantos y tan grandes seres animados, de los cuales algunos no por pequeños son menos admirables (pues nos sorprenden más las obras de las hormigas y abejas que los cuerpos de las ballenas), y en el propio gran espectáculo del mar cuando se viste como con vestidos de varios colores: algunas veces, verde, y esto de muchos colores; otras, púrpura, y en ocasiones, azul» (34).

Si por esteticismo entendemos, pues, un concepto estético de las cosas y de la vida, un saber captar su prestancia interior y una capacidad de contemplar el orden universal de las formas bellas, hemos de convenir que el hiponense no fué ajeno a esta actitud esteticista.

Mas si por este último vocablo se pretende diferenciar una postura espiritual de índole artística, radicada en lo íntimo del ser humano y

(31) *Sermo*, 141, 1. *De Genesi c. Manich.*, I, 16, 25.
(32) *Epístola*, 3, 4.
(33) *In Epist. Joannis ad Parth.*, tra. IX, 9.
(34) *De civitate Dei*, 24, 5.

vuelta hacia sí misma, sin dejar abierto ningún postigo a otros valores, tal vez más altos, y en todo caso tan específicos del hombre, entonces tendríamos que rectificar, o mejor dicho, que interpretar las calidades estéticas de Agustín. Nuestra labor, con todo, no sería difícil ni penosa. Nos bastaría invocar el carácter teológico de la Estética agustiniana y aducir en su refrendo un fragmento tan breve como definitivo, por cuanto expresa la implicación en Dios de los principios directivos de toda espiritualidad. «De tal manera aquel Supremo Artífice —dice el santo— ordenó sabiamente sus obras al único fin de la belleza y de tal modo aquella bondad no siente envidia por las bellezas criadas, puestas por ella en la existencia, que ninguno que posee algún reflejo de verdad es apartado de la Verdad misma» (35). Sólo, pues, bajo el prisma teológico y ante la persona integradora de valores cobrarían pleno sentido las palabras precitadas, de cualquier otro modo ininteligibles.

Cabalmente, éste es el único punto de vista desde el que puede comprenderse a Aurelius Augustinus, cerebro y corazón fundidos en perfecta alianza, hombre y santo en una pieza, teólogo y apologista al mismo tiempo que estético y filósofo de la historia. No siempre resulta fácil y hacedero para los demás mortales profesar una concepción del universo, como forma estética, sin dejarse escapar entre los resquicios ónticos las posibles consideraciones metafísicas, morales y religiosas. Ese es justamente el milagro de la personalidad de Agustín y en eso consiste lo inimitable de su genio. En haber sido tan humano, tan armónico, tan apasionado y a la vez tan divino.

En alguna otra ocasión, cuando hubimos de arbitrar una fórmula sintética que reuniera en una sola expresión la obra filosófica y la vida misma del hiponense, no dudamos en escribir ésta, no por manida desprovista de realismo: «Camino de la Verdad». Pero hemos de reconocer que de semejante modo pudiera decirse adecuadamente: camino de la Bondad o camino de la Belleza. Los conceptos —y sobre todo caminos— se implican y acaban por reducirse a uno solo.

Precisamente la tendencia contemporánea a distinguir, para mejor penetrar en el análisis y profundo sentido de las cosas y valores, suele correr el grave riesgo de falsear o desfigurar la realidad misma, una e íntegra en su diversidad. Y no parece extemporánea la novísica reacción, que en el campo de la Psicología, por ejemplo, aboga por la «Gestaltpsychologie» y el estudio de los individuos y caracteres. Algo similar tiene que ocurrir en Estética, máxime si se pretendiera recluir esta disciplina

(35) *De vera religione*, 39, 72.

en el valor señero de la Belleza, dentro del marco de una Axiología desprovista de ontologicidad.

La lección del pensamiento agustiniano es en este sentido clarividente, y su concepción estética del universo —ya de suyo brillante y espiritualista— es quizá la más propicia para ser vivida no sólo por un místico o un poeta, sino simplemente por un hombre cabal que aspire a la paz del alma y a la felicidad en la tierra.

Luis REY ALTUNA.

Instituto de E. Media.

Pamplona.

Inactualidad de San Agustín

Por Armando Rigobello

Existe la costumbre de hablar de la actualidad de un pensador o de un hombre grande en algún sentido, y es una costumbre legítima, o al menos plenamente justificada, por el doble motivo de destacar la perennidad del valer de la persona que se desea honrar y el deseo vehemente de seguir aún hoy sus enseñanzas. Pues bien, aun reconociendo el fundamento de estos argumentos, queremos, sin embargo, desde otro punto de vista, hacer observar cuán fecunda es la inactualidad de un pensador, o de un santo, o de una personalidad excepcional.

Es necesario fijar previamente el significado de esta palabra: *actualidad.* Puede significar la adecuación entre una idea, una obra o una perspectiva y los tiempos que vivimos. En tal sentido, nada dice de nuevo. La novedad existe cuando una cosa que no encuentra comprobación en nuestro tiempo se presenta como un ideal que debe lograrse. Sin esta inactualidad entre el ideal y lo actual no se da progreso, ni en la historia de los pueblos, ni menos —y esto es lo más importante— en la aventura espiritual de los individuos, o mejor de las personas. El Evangelio, por ejemplo, es siempre un programa de vida inactual; de lo contrario, estaríamos ya en el Paraíso, y el hombre, dejando de ser *viador,* se encontraría en la cima de la contemplación definitiva. Me atrevo a decir que una verdad cuanto más inactual es más fecunda, es decir, cuanto más diversa y distante de la situación o condición en que nos encontramos, tanto mejor logra sacudirnos con la exigencia de un esfuerzo para alcanzarla. La historia progresa por la acción de aquellos que desean cortar los puentes de la historia, cuando, en sentido cierto, lo eterno prorrumpe en el tiempo.

Nuestro estudio sobre San Agustín se refiere a su inactualidad constante, revolucionaria. Si se considera además que nuestra época, por la profunda crisis por que se ve atormentada, es particularmente sensible a los valores inactuales, razón de más para indicar lo que es inactual con relación a ella. Mejor que hablar de *una actualidad de San Agustín,* es preferible hablar de un agustinismo de nuestra edad y de sus fronteras. Agustiniana es, en muchos estratos de la cultura y del pensamiento vivo, la esperada e inquieta búsqueda; agustiniana es la espera por la espera y la investigación por la investigación. De modo que el subtítulo de nuestro trabajo puede concretarse en esta pregun-

ta: ¿En qué sentido se puede hablar de una problemática agustiniana y dentro de qué términos no corresponde a la problemática sistemática, que caracteriza a una notable parte del pensamiento actual? También se podría añadir: ¿En qué términos la dimensión revolucionaria de nuestro tiempo se halla en la perenne inquietud del alma agustiniana? Se trata de problemas graves, porque constituyen también un examen de conciencia por nuestra parte.

En sentido rigurosamente filosófico o, para ser más precisos, en sentido teórico, «problematicismo» significa *reconocimiento de la incapacidad de llegar a una solución definitiva* del problema de la realidad. La verdadera y única forma de conocimiento es el conocimiento absoluto; y puesto que ésta es imposible, puede lograrse alguna conclusión definitiva. De aquí se sigue que la postura más idónea de la naturaleza humana es un continuo indagar, aunque nunca se pueda conseguir lo que se busca. Por tanto, la problemática se califica moralmente como *una fidelidad a una tarea digna del hombre, aunque no sea posible al hombre,* y como labor de una selección moral, ideológica, política definitiva para adherirse de cuando en cuando a una cosa según las indicaciones del sentimiento o las instancias de la historia presente. En estos términos, el problematicismo se opone a cualquier especie de dogmatismo y de seguridad, como a cualquier recurso a una garantía, aun divina, que pudiera sacar al hombre fuera del cerco de su arriesgada indagación, noble y heroica precisamente por peligrosa.

No es difícil determinar en esta postura problemática, que en Italia ha encontrado en Ugo Spirito, la más lúcida y aguda conciencia teórica, una nota fundamentalmente constitutiva del pensamiento de hoy, si bien no siempre se conforma con aquel desempeño o búsqueda a que antes hemos aludido. La incapacidad humana de conseguir la verdad por caminos teóricos es la base de todo el existencialismo que ofrece esta solución negativa, y produce habitualmente las conocidas consecuencias igualmente negativas y desesperadas. También cuando fideísticamente se da el *salto a Dios,* como en el existencialismo teístico francés o en el de los desterrados rusos, permanece en la base un indisoluble problematicismo teórico. G. Marcel, en su reciente publicación *L'homme problématique,* define su doctrina como un *neo-socratismo,* es decir, como doctrina de quien infatigablemente pregunta y trata de averiguar si sus mismas convicciones provienen de un Demiurgo misterioso, que en el caso de Marcel es ciertamente la fe cristiana.

Y ahora, viniendo al centro de nuestra cuestión, podemos preguntarnos si San Agustín se encuentra en esta posición: en la de Marcel o en la de los otros existencialistas, tan profundamente religiosos y expertos en interiorismo espiritual.

La actalidad de San Agustín está en el hecho de que él se encuentra más allá de la crisis, es decir, fuera de la lúcida conciencia de la impotencia teórica y fuera de la potencia fideístico-sentimental. Al contrario, nuestra filosofía problemática es una filosofía de la crisis y

asume un significado propio de aquella lúcida conciencia a que arriba hemos aludido.

Una observación superficial pudiera llevarnos a conclusiones opuestas. Encontramos, en efecto, en Agustín aquella apertura problemática que reclama dialécticamente una solución metaproblemática. En otras palabras, San Agustín no define sus doctrinas; más bien está tan consciente de sus limitadas fuerzas, que reclama constantemente la intervención de Dios. El problema no es, pues, sino una introducción al misterio. Esto podría colocar a San Agustín en el plano de Marcel, aunque se le diferenciara del problematismo más riguroso. Diferenciación religiosa, pero no teórica aún, en cuanto compartiría con él la conciencia de la sustancial impotencia teórica del hombre. La interpretación luterana de San Agustín no está muy distante de estas posiciones.

Agustín no es un pensador sistemático. En sus obras, prescindiendo de alguna expresión, se puede justificar la más inexacta de las interpretaciones. La expresión agustiniana de la cual nos valemos no ha sido escogida tendenciosamente, sino que, como se verá, encuadra toda la personalidad de San Agustín, y no solamente su doctrina. «*Dios* —dice San Agustín— *ha hecho al hombre racional para que conociendo amara, amando poseyera y poseyendo gozase.*» La razón, por tanto, es medio para llegar al amor, es decir, a aquel conocimiento que inflama al alma y se compendia en el acto de la caridad. San Agustín es el filósofo de la duda, pero de una duda que es superada, porque en su base está el porqué de la duda: se duda porque se ama la verdad. Nuestra alma ha sido hecha para la verdad, como ha sido también hecha para el bien; tiende, por tanto, al amor. El amor y lo real no son fenómenos que sobreviven a la negación teórica; son aquello que ilumina la teorética sin sustitutivos; ellos dan la fuerza para continuar la búsqueda racional; no florecen después de haberla excluído, más bien la valorizan. Se trata ciertamente de una racionalidad que no sólo penetra en los esquemas lógicos; es un razonar ansioso de participación, un razonar con todo el alma. Pero siempre es un razonar, no una irracionalidad.

Por eso San Agustín no es filósofo de la crisis; es decir, la crisis para él no es un momento de la existencia que deba superarse pragmáticamente; es una categoría perenne del espíritu que denuncia su exuberante plenitud. El hombre está en crisis porque es *imago Dei,* aun permaneciendo hombre, y la fe no sustituye a la razón, sino que la reviste, transformando el esquema lógico en un vivo latido del pensamiento. Santo Tomás explicará que entre la fe y la razón no hay contradicción; San Agustín afirma que hay reciprocidad y compenetración. El problema de una posible contradicción entre la fe y la razón es un problema que San Agustín ni lo plantea. Para él sería un absurdo, estaría fuera aun de la simple hipótesis de trabajo.

El verdadero problematicismo de San Agustín es de orden moral. Entre el bien y el mal, entre la Gracia y la libertad, entre la Ciudad

de Dios y la de Satanás. Mientras en el plano del pensamiento y de la fe todo se desenvuelve en la desbordante plenitud de la inquietud orientada al descanso contemplativo, con la concurrencia de todas las facultades y de todas las ayudas divinas, en el plano moral el problema de la salvación, o mejor de la reconstrucción de la *imago Dei,* desfigurada por el pecado, es el drama que fatiga y apasiona.

También aquí estamos en un plano inverso con relación a la filosofía de nuestro tiempo, que no tiene un ideal moral que proponer o una imagen que restaurar en nosotros. La angustiosa incertidumbre moral sufrida por el pensamiento contemporáneo, si bien noble y digna de máximo respeto, es muy diversa de la problemática moral agustiniana. Su dramatismo está en tener que escoger, aun careciendo de criterio de elección; en Agustín está la dificultad de modelarnos a nosotros mismos en conformidad con una imagen tan sublime de vida divina como se nos propone. Cuando este drama agustiniano se concreta en drama de gracia y libertad, se eleva a las altas esferas de la más ardua experiencia religioso-dogmática, que no es la de nuestro tiempo. Tampoco la espiritualidad protestante encuentra su expresión en San Agustín, porque si es verdad que en Agustín, como en todo auténtico cristiano, existe el problema de la propia salvación y en su fenomenología religiosa existen momentos de abandono a la Gracia que parecen alusión humilde a la inutilidad de nuestro obrar, existen otras resoluciones especulativas en las cuales Agustín afirma la libertad humana como esencial, a pesar de las preocupaciones polémicas contra Pelagio. La diferencia entre Agustín y Lutero está propiamente en esto: que para Agustín *Gracia* y *libertad* están frente a frente, tiene certeza de ambas, si bien no sabe cómo hallar su definitivo ajuste (problemática teológica más que filosófica); mientras en Lutero la partida cae definitivamente hacia el fideísmo. Lutero nos ha dado una teorización de algunos estados de ánimo agustinianos aislando uno de los polos del problema, y, por tanto, falseando sustancialmente el pensamiento de Agustín.

San Agustín no admite, pues, las separaciones entre práctica y teorética, entre *Gracia* y *libertad,* entre *fe* y *razón,* que es el carácter del pensamiento existencial y problemático-fenomenológico de nuestro tiempo y ciertas experiencias religiosas que tienen su origen en el protestantismo. Él está por la unidad del acto espiritual, que impone un problema moral y una exuberancia teorético-dogmática. En este sentido es inactual, y precisamente por esto se presenta a nosotros como un ideal que debemos tomar de nuevo para salir de la crisis de la separación, de que somos espectadores y actores. Conviene aprender de San Agustín a caminar fuera de la crisis, abandonarla a nuestra espalda valerosamente, como Agustín abandonó la concubina, la profesión, la posición social. Es necesario rehacernos conforme a la auténtica experiencia del brillo natural, iluminado por el don de Dios.

Esto no significa ponernos en una idílica y estética contemplación

o evasión, sino interiorizar el drama. La crisis no está fuera de nosotros, sino que está en la esfera de nuestras decisiones morales. A veces se hacen revoluciones exteriores porque no se tiene el valor de hacer una interna, que es la verdadera. Reconstruída la confianza en el hombre, conviene rehacer nuestra conciencia y las dimensiones de nuestro testimonio moral. Cambiar la estructura del mundo sin mudarse a sí mismos es la última y tal vez la más dolorosa de las mentiras. En este punto se plantea, y está ya en buena parte resuelto, el problema de las relaciones inactuales entre el ansia de renovación de nuestros días y la de la inquietud agustiniana.

San Agustín es ciertamente un innovador, y lo sería también de una renovación de las estructuras del vivir social y político. Mas él no es un político en el sentido estricto de la palabra, y las perspectivas que podía tener entonces no pueden referirse a las estructuras que ahora están en crisis o en vía de transformación. Lo que San Agustín nos enseña es que no debemos engañarnos con la idea de que una economía y una sociología puedan resolver el drama humano, que es completamente interior. Por otra parte, la interioridad no es proyectable al exterior, ni se debe creer que los mayores valores se puedan traducir en términos sociales. Si justicia e igualdad pudieran ser, sin más, la estructura de toda la organización, no nos esperaría el Paraíso en la otra vida. Todos los esfuerzos deben ser dirigidos al mejoramiento del hombre, mejoramiento social, económico, político, jurídico. Pero el hombre trascenderá siempre la realización de sus reformas. *La interioridad es un misterio que no queda agotado en el tiempo.* Si así no fuera, el descubrimiento agustiniano del espíritu hubiera resultado inútil. San Agustín es inactual precisamente por esto; hoy se cree que la espiritualidad se puede traducir en una ley o en una estructura económica. En nuestra ansia reformadora, San Agustín permanece como el signo de contradicción, la admonición perenne del infranqueable límite metafísico y religioso del hombre.

Armando RIGOBELLO.

Universidad.

Padua.

Notas y Documentos

Sabiduría y ciencia

Tiene la ciencia su justo medio si lo que en ella envanece o suele envanecer es vencido por el amor de lo eterno, que no envanece, sino que, como ya sabemos, edifica. Sin ciencia, ni adquirir podríamos estas mismas virtudes, que nos hacen vivir una vida sin tacha y por las que se gobierna esta mísera vida, de manera que logremos alcanzar la eterna, vida verdaderamente feliz.

Sin embargo, la acción que nos lleva a usar rectamente de las cosas temporales difiere de la contemplación de las realidades eternas: ésta se atribuye a la sabiduría, aquélla a la ciencia. Aunque, en rigor, la sabiduría puede llamarse también ciencia, pues así lo hace el Apóstol cuando dice: «Ahora conozco en parte, entonces conoceré como soy conocido.» Por ciencia entiende aquí la contemplación de Dios, supremo galardón de los santos. Pero cuando dice: «A uno le es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu», no hay duda que distingue estas dos cosas, aunque no explica su diferencia ni enseña cómo se las puede discernir.

Pero, escudriñando la riqueza inexhausta de las Sagradas Escrituras, encuentro escrito en el libro de Job esta sentencia del santo varón: «¡Mira! La piedad es sabiduría; apartarse del mal, ciencia.» En esta distinción vemos cómo la sabiduría pertenece a la contemplación, y la acción a la ciencia. Piedad significa, en este lugar, el culto de Dios; es en griego «theosébeia». Esta es la palabra que se encuentra en los códices griegos en esta sentencia. Y ¿qué hay en las realidades eternas de más excelso que Dios, único inmutable por naturaleza?

Y ¿en qué consiste su culto, sino en su amor, que al presente nos hace suspirar por su visión y creemos y esperamos verlo un día, porque mientras peregrinamos lo vemos como «en un espejo y en enigmas», pero entonces lo veremos en su plena manifestación? Esto es lo que llama el apóstol San Pablo «cara a cara». Abunda en el mismo sentido San Juan cuando dice: «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, y todavía no se nos mostró qué seremos. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es. En este pasaje y otros similares paréceme se habla de la sabiduría.

Abstenerse del mal, ciencia en sentir de Job, pertenece ciertamente al dominio de las cosas temporales. Es en el tiempo donde estamos sujetos a los males que hemos de evitar si queremos un día arribar a las playas de los bienes eternos. Por lo cual, cuanto con prudencia, fortaleza, justicia y templanza ejecutemos, pertenece a la ciencia o disciplina que dirige nuestras acciones huyendo del mal y apeteciendo el bien; y asimismo, todos los ejemplos que debemos imitar o evitar y todos los documentos necesarios acomodados a nuestros usos los deducimos del conocimiento de la historia.

Cuando se habla de estas cosas, paréceme ser palabra de ciencia, distinta de la palabra sabiduría, a la que no pertenecen las cosas que fueron o serán, sino las que son; pero a causa de la eternidad, en la cual existen, se dice que fueron, son y serán, sin mutabilidad alguna de tiempo. Y no fueron, como si dejasen

de ser, y no serán, como si ahora no fuesen, pues siempre tuvieron y tendrán idéntico ser, Permanecen, pero no fijas en lugares espaciales, como los cuerpos, porque en la naturaleza incorpórea se presentan a la mirada del alma tan inteligibles como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio.

Subsisten sin extensión espacial las razones inteligibles e incorpóreas de las cosas sensibles ubicadas en el lugar, y permanecen también las razones de las mismas mociones temporales y transitorias sin sucesión de tiempo, como inteligibles, no como sensible.s Pero a pocos es dado llegar hasta ellas con la mirada de la inteligencia, y cuando se llega, en cuanto es posible, no es dable fije en ellas la mirada el espectador, sino que su vista se siente como rechazada, surgiendo entonces un conocimiento fugaz de la realidad que no pasa.

Y este pensamiento, al avanzar a través de la ciencia que ilustra la mente, se confía a la memoria, para así poder retornar a él y pensar, pues por el momento se le obliga a pasar adelante; y si el pensamiento no recurre a la retentiva y encuentra lo que confiado tenía, como un ignorante será conducido de nuevo como la vez primera y hará su descubrimiento donde antes, es decir, en la verdad incorpórea, grabando en su memoria el sello descriptivo de la realidad. El pensamiento del hombre no subsiste con la subsistencia de la razón inmaterial e inconmutable de un cuerpo, verbigracia, cuadrado, si es capaz de llegar hasta ella desnudo de todo fantasma espacial.

La multitud numerosa de un sonido artificial y músico, si se deja oír a través del tiempo que pasa y subsiste sin tiempo en un secreto y alto silencio, es posible pensar en él mientras sea posible oír el canto; pero lo que arrebató la mirada fugaz de la mente y, cual si lo engullera en el vientre, lo almacenó la memoria, sólo puede rumiarlo mediante el recuerdo, y si lo aprende, podrá convertirlo en doctrina. Mas si el olvido fuere completo, sólo bajo la guía de la enseñanza es posible arribar de nuevo hasta lo que consideraba perdido, y lo encontrará como era.

Platón, noble filósofo, se esforzó en convencernos que las almas humanas habían vivido en el mundo antes de vestir estos cuerpos; de ahí que aquellas cosas que se aprenden sean, no nuevos conocimientos, sino simples reminiscencias. Según él refiere, preguntado cierto muchacho, ignoro sobre qué problema geométrico, respondió como un consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y respondía según su visión.

Mas, si todo esto fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, qua duras penas se podrá encontrar uno. Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea «sui generis», lo mismo que el ojo corpóreo al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación.

Sin maestro, no distingue él entre lo blanco y lo negro por haber conocido estas cosas antes ya de existir en esta carne.

Finalmente, ¿por qué únicamente en las realidades inteligibles puede alguien responder cuando se le interroga con arte, aunque sea sobre una disciplina que ignora? ¿Por qué no es nadie capaz de hacerlo cuando se trata de cosas sensibles,

a no ser que las haya visto en su existencia corpórea o lo haya creído a quienes lo saben y se lo comunicaron de palabra o por escrito? No se ha de dar crédito a los que dicen del sabio Pitágoras que se recordaba de ciertas sensaciones experimentadas cuando vivía en otro cuerpo: hay quienes ponen en otros idénticas experiencias.

Se trata de falsas reminiscencias, como las que con frecuencia experimentamos en sueños, cuando nos parece recordar haber visto o ejecutado lo que en realidad ni hemos visto ni obrado. Estas mismas afecciones se producen en las almas de los que están bien despiertos, bajo la influencia de los espíritus malignos y falaces, cuyo oficio es afianzar o sembrar erróneas doctrinas sobre la emigración de las almas con el fin exclusivo de engañar a los hombres. Si en realidad se recordaran las cosas vistas en el mundo, al vivir en otros cuerpos, todos o casi todos tendríamos estas experiencias; porque, según dicha opinión, se finge un continuo flujo y reflujo de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, de la vigilia al sueño y del sueño a la vigilia.

Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos se ha de conceder la precedencia. Y si existe alguna otra nota característica por la que se distingan estas dos cosas, porque hay ciertamente entre ellas distinción manifiesta, como lo enseña el Apóstol cuando dice: «A uno ha sido dado por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, según el mismo Espíritu», con todo, la diferencia puntualizada por nosotros es evidente, pues una cosa es el conocimietno intelectivo de lo eterno, y otra la ciencia racional de lo caduco, y nadie dudará en dar sus preferencias al primero.

Mas, dejando a un lado lo perteneciente al hombre exterior, al elevarnos interiormente sobre cuanto nos es con los animales común, antes de arribar al conocimiento de las realidades inteligibles y supremas, que son eternas, nos encontramos con el conocimiento recional de las cosas temporales. Si es posible, descubramos en ese conocimiento una especie de trinidad, como la descubrimos en los sentidos del cuerpo y en aquellas imágenes que a través de sus celosías se nos entraron en el alma, que es espiritual. Así, en lugar de los objetos materiales percibidos desde el exterior mediante el sentido del cuerpo, tendremos en nuestro interior las imágenes de los objetos impresas en la memoria, especies que informan el pensamiento, interviniendo la voluntad como tercer elemento unitivo, cual ocurría al realizarse la visión corporal, pues la voluntad, para que la visión existiera, dirigía la mirada sobre el objeto visible y unía a los dos, colocándose ella en medio, como un tercer elemento.

Mas no encerremos esta afirmación dentro de los límites del libro presente, pues, si Dios nos ayuda, la podremos en el siguiente tratar más a fondo y exponer el resultado de nuestra búsqueda.

S. AUG., *De Trin.* XII, 14. 21-15. 25.

El Cristocentrismo de S. Agustín

SAC. EFISIO SCANO: *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino*, Torino, 1951, 175 págs.

Es fácil advertir en la atomósfera cristiana de nuestro tiempo, lo mismo en el orden doctrinal que espiritual, la tendencia a unificar y simplificarlo en Cristo. Se Satisface así la aspiración a la unidad, que San Agustín considera como una de las notas esenciales del espíritu humano.

Por su parte, el gran Doctor fué un operario de la unidad, particularmente en el campo especulativo y práctico de la Religión. Así su pensamiento se resume en una síntesis cristiana, cuyo centro ocupa Cristo. «Jesucristo aparece en el centro de su teología y de la Religión y de la Historia» (1), dice el padre Portalié. Siguiendo a su Maestro, San Pablo, él también recapituló todas las cosas e ideas en Cristo. Su extensa experiencia espiritual antes de convertirse, es decir, el vivir lejos de Cristo le ayudó para comprender el vacío que supone su ausencia. Cierto que no perdió jamás la fragancia de su nombre, tan finamente asida al vaso de su corazón, desde que su madre se la infundió en el alma infantil. En este aspecto, la devoción a Cristo debe ponerse entre aquellas semillas de la verdaderísima religión soterrada saludablemente en su alma desde la puericia (2).

Pero al Cristo de la fe infantil, eclipsado durante sus descarríos pasionales, llegó a San Agustín por caminos más abruptos. Podíamos llamar en algún sentido cristológicas por su orientación, las tres experiencias que le llevaron a la Iglesia. ¿Por ventura no estaba ya Cristo en el horizonte sin fin del ideal de la *sabiduría* con que le inflamó la lectura del Hortensio? El increíble incendio, de que él habla, muestra la nobleza y la sensibilidad erótica de Agustín en el más alto sensido helénico de la palabra. Desde entonces aquella brasa pasional fué acendrándose de claridad en claridad hasta hacerse luz en Cristo.

El descubrimiento de la *luz interior*, hecho con el método de la introspección platónica, todavía la arrimó más a Cristo, iluminador de las almas.

Finalmente con la conversión a la fe católica halló la *sabiduría y la luz* juntas y hechas carne. Entonces resplandeció a sus ojos la verdad completa que había buscado en los libros de la antigua sabiduría. Cristo le dió un nuevo entendimiento del mundo, del alma y de la Historia. El sació su sed de belleza, de libertad, de luz y de amor. Toda su vida será ya un canto a Cristo. Acomodándose un famoso verso de Ovidio, él podrá decir: *Quidquid conabar dicere Christus erat.*

No acertaba a hablar sino de Cristo. Su producción literaria está llena de su Nombre. La síntesis superior de los dos principios que ayudan a ordenar sistemática una teología, esto es, la razón y fe, se apoyan en Cristo. La *forma mentis* agustiniana es cristológica.

Por eso un investigador actual, E. Scano, se ha propuesto realizar este aspecto unitario y cristológico del pensamiento de San Agustín (3). El libro se compone de dos partes: en la primera expone el cristocentrismo en la vida y en la especulación de San Agustín, y en la segunda sus fundamentos dogmáticos. Los problemas del mundo, del hombre y de Dios reciben su luz y su solución de Cristo.

«La vida de San Agustín se nos muestra como uno de los ejemplares más

---

(1) *DTC, S. Augustin*, c. 2361.

(2) *De duabus animabus*, 1, 21, *PL* 42, 93: *Semina religionis verissimae mihi a puericia salubriter insita.*

(3) Sac. Efisio Scano: *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino*, Torino, 1951, 175 págs.

elocuentes para probar la insustituíble necesidad de Cristo, en la actuación completa de la vida humana», afirma el autor. Lo había dicho él con una frase llena de luces: *Perfectio nostra Christus est, in Illo enim perficimur, quia Ipsius Capitis membra sumus* (4). Nuestra perfección es Cristo, pues en él nos perfeccionamos como miembros de su Cabeza. La ausencia de Cristo, según esto, supone una mutilación espiritual de graves consecuencias. No es posible una humanidad perfecta fuera de él. Lo cual equivale a decir que tampoco es posible un verdadero humanismo fuera de Cristo. Como ha escrito recientemente Sciacca, la humanidad ha fracasado por la pretensión de hacerlo todo en nombre del hombre. He aquí la tragedia de la crisis actual, de que se habla tanto.

San Agustín interiorizó a Cristo, como un fermento vital e incorruptible de transformación y elevación del hombre. La misma fórmula de su interioridad: *In interiore homine habitat veritas,* equivalea esta otra: *In interiore homine habitat Christus* (5). En lo interior del hombre habita Cristo.

Por eso ha podido escribirse también: «San Agustín interiorizó tan vigorosamente el cristianismo, que todos los que han venido después de él le deben algo de su piedad» (6). Las polémicas religiosas de su tiempo le ayudaron en esta tarea, porque en última instancia luchaba contra unas herejías que rompían los ligámenes más secretos e íntimos de Cristo y los cristianos. En la polémica antidonatista lo que le dolía tanto al gran Doctor era la rotura de la unidad de Cristo, es decir, un delito de sangre contra Cristo. Por eso decía a los que tanto le odiaban: Si me odiáis a mí, a lo menos perdonad en mí a Cristo. *Si tu me odisti, Christo in me parce* (7). Tan vigorosamente sentía el Santo su incorporación a Cristo, que era su origen, su raíz y su cabeza: *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est* (8).

También los pelagianos, negando el pecado y la redención, herían a Cristo, anulando su verdadero carácter de Mediador y reduciéndolo a un moralista, como lo hace el racionalismo moderno. Pelagio iba «contra la gracia del Salvador y la sangre de la Redención», dice el Santo (9).

En el aspecto filosófico también otorga San Agustín al Salvador el centro que le corresponde, sobre todo por su contacto íntimo con la vida del pensamiento. La doctrina del Maestro interior o de la iluminación le «hacen concebir cristocéntricamente el proceso gnoseológico», porque la sabiduría increada es la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo (10).

Pero la posición céntrica que en el orden ideal que San Agustín otorga a Cristo, le viene de ser el fundamento de todas las cosas. El meditó profundamente el dicho de San Pablo: *Nadie puede poner otro fundamento que el que ya está puesto, que es Cristo Jesús.*

Esta fundamentalidad se resume particularmente en tres aspectos: Cristo es el principio, el medio y el fin de todas las cosas. El está en los orígenes de todos los seres, en los procesos profundos de la transformación de las almas, y en la florificación final de las criaturas racionales, que llevan estampada su imagen. Por eso El es «el fundamento cierto y propio de la fe católica» (11).

La síntesis de las prerrogativas de Cristo se contienen y derivan de esta fórmula agustiniana: Apareció el Mediador en la unidad de la Persona, juntando ambas naturalezas: *Apparuit Mediator in unitate personae copulans utram-*

---

(4) *Enarr. in psalm.*, 44, 1. *PL* 36, 62.
(5) *Enarr. in psalm.*, 4, 8. *PL* 36, 82.
(6) Rousselot-Huby: *Christus*, p. 808, Paris, 1913.
(7) *Enarr. in psalm.*, 54, 16. *PL* 36, 639. Lo mismo en la doctrina sobre los sacramentos, los donatistas, dando a los ministros la primacía que corresponde a Cristo: *Christus est qui baptizat*, lo desmembraban de los cristianos. Una consecuencia necesaria era la desinteriorización de Cristo.
(8) *Contr. litt. Pet.*, I, VII, 8, *PL* 43, 249.
(9) *Epist*, 186, 27, *PL* 33, 825-6.
(10) No se crea por lo dicho en este punto que todo el proceso gnoseológico se realiza inmediatamente con la luz superior que admite San Agustín. Hay una iluminación propia de la razón humana, que particularmente embiste los datos de la experiencia, como la iluminación divina toca las verdades axiológicas.
(11) *Enchir.*, V, *PL* 40. 233.

que naturam (12). Por eso Cristo tiene relaciones con todas las criaturas, porque es el Creador de todas ellas desde los ángeles hasta las hormigas (13). ¡Con qué intimidad sentía San Agustín este misterio de la creación por el Verbo: «Tú eres mi Dios, porque me creaste por tu Verbo, y me recreaste por tu Verbo. Me creaste por tu Verbo-Dios que permanece en tu seno; me recreaste por tu Verbo, hecho carne por nosotros» (14). Estos dos grandes temas de la cristología, creación y recreación o reparación, es decir, la doctrina ejemplarista y la redención, dan múltiples inflexiones al pensamiento agustiniano. El gran Doctor había sentido profundamente en sí la fuerza recreadora de Cristo en la transformación espiritual de su alma. El era un milagro viviente de la gracia de Jesús. Y por eso se hizo cantor de las misericordias de Dios, teólogo y poeta lírico de su gracia, que invita a buscarla en su fuente: Reconoce a Cristo; está lleno de gracia y quiere comunicarte lo de que está lleno (15).

Recordándonos estas grandes verdades cristianas y agustininanas, el Profesor Scano contribuye a fomentar aquella «teología del corazón y de la mente», o «teología de la vida», que es una de las aspiraciones de nuestro tiempo.

En Cristo se unificaron para San Agustín el pensamiento y la vida, porque Él es la solución de todas las dificultades y la luz de todas las encrucijadas del espíritu humano.

V. Masino

(12) *Epist.* 137, 9, *PL* 33, 519.

(13) *In Joann. Evang. tr.*, I, 13, *PL* 35, 1383: *Ab Angelo usque ad vermiculum facta sunt per Verbum.*

(14) *Enarr. in psalm.*, 142, 17, *PL* 37, 1885.

(15) *Agnosce ergo Christum: gratia plenus est, hoc tibi vult fundere quo plenus est (Serm.* 174, 2, *PL* 38, 941).

BIBLIOGRAFÍA

SÁENZ, P. Ángel (O. R. S. A.): *Comentarios al Santo Evangelio*, 2 vols. en un solo tomo, Madrid (Imprenta Sagrado Corazón), 1955, 478-430 págs.

El P. Ángel Sáenz es un adelantado de España en la patria de Bolívar, pues por espacio de seis lustros, de palabra y por escrito, en el púlpito, en la radio y en la prensa viene pregonando el reino de la verdad y de la justicia en aquella nación hermana. Sin hipérboles aseguramos que el P. Ángel descuella como figura prócer en la capital caraqueña y que con sus actividades sagradas y sociales de sacerdote, polígrafo y tribuno contribuye a mantener muy alto el prestigio de todo lo auténticamente español.

Además de la presente obra, tiene el autor publicadas dos más: *La hora del Evangelio y Flores de inocencia*, ambas impresas en Caracas.

La obra que hoy anunciamos recoge las conferencias pronunciadas por el autor ante la radio nacional de Venezuela en torno al evangelio de cada domingo y del triduo de semana santa; no son estas homilías temáticas, ni exegéticas moduladas por la premura de las funciones sagradas, sino, como indica el título del libro, comentarios con prolongación de tiempo y espacio, dirigidos a los radioescuchas.

La exposición se centra en el sentido literal del texto evangélico y ágilmente se extiende a los problemas actuales; con frecuencia inspira su pensamiento o rubrica sus conclusiones con citas de San Agustín. Menudean símiles que acusan una fantasía familiarizada con las musas, y se encuentran alusiones históricas tanto religiosas como profanas que revelan una erudición nada común.

El estilo fluye abundoso, limpio y armónico con acentos de modernidad, sin que la exuberancia del léxico ahogue el fruto de la doctrina, pues cuando la tierra es buena, bajo la fronda de los olivos se cimbrean también doradas mieses. Al frente de cada comentario se pone el evangelio del día.

Adviértese en el P. Ángel un marcado empeño apologético: el de mostrar a todas luces que únicamente en Cristo y en su Iglesia —que es la Católica— pueden salvarse así los individuos como las naciones. Téngase presente que él hablaba en un país donde cunde la libertad de prensa y de cultos.

La impresión en papel biblia, en cuerpo intermedio entre 8 y 9, toca la meta de lo perfecto, y el volumen es de fácil manejo. Echamos de menos una introducción o prólogo, pues estamos acostumbrados a recibir un saludo cuando abrimos un libro.

Esperamos que en la segunda edición tal olvido quede cortésmente subsanado.

G. ARMAS

KOCH, Antón (S. J.)—SANCHO, Antonio: «Docete», t. VI: *El hombre en la vida social*, Barcelona (Herder), 1955, 576 págs., enc. 150 ptas.

La colección «Docete», de la Editorial Herder de Barcelona, llena maravillosamente el ambicioso lema: *Enseñad*. Por esto todos los predicadores y cuantos tratan de temas religiosos conocen esta magnífica enciclopedia. Por esto también desde la aparición del primer tomo goza del aplauso universal y cuenta con la entusiasta recomendación de los Sres. Obispos que quisieran ponerla en manos de todos los sacerdotes y de cuantos ejercen la función de formar al hombre en toda su integridad, como miembro de la familia, de la patria y de la Iglesia.

El último tomo que ha visto la luz es el que ahora reseñamos. En él se tocan todos los problemas religiosos del hombre como ser social, desde la pequeña sociedad conyugal hasta la sociedad internacional. Se abordan los siguientes temas: Sociedad conyugal. El esposo. La esposa. Elección de cónyuge. Relaciones. El niño. Bendición de los hijos. Abusos en la vida matrimonial. Aborto. Adulterio. La familia. El padre. La madre. Deberes de los padres. Educación religiosa. Oración en familia. Educación (en general). Derecho a educar. La alabanza en la educación. El castigo en la eduacción. Deberes de los hijos. La escuela. La casa. El hogar. Bienes. Propiedad. Abuso de la propiedad. Restitución. Capital. Interés. Riqueza. Sociedad. Clases sociales. Comunidad humana. Justicia social. El patrono. El empleado. Dueño y criado. Comunidad nacional. Amor a la patria. El Estado. La autoridad (en general). Los superiores. Libertad ciudadana. Sacrificio por la comunidad. Guerra. Paz. Trato mutuo. Amistad. Saludo. Cortesía.

Honradez. Engaño. El derecho. La justicia. El hablar. Veracidad. Sinceridad. El arte de callarse. Pecados de lengua. Mentira. Hipocresía. Adulación. Honor. Buena fama. Calumnia. Juicio malicioso. Ofensa. Mofa. Ultraje. Pedir y otorgar perdón. Amor al prójimo. Necesidad de ayuda. Prontitud para ayudar. Misericordia. Pobreza. Ayuda a los pobres. Caridad. Limosna. Magnanimidad. Hospitalidad. Gratitud. Ingratitud. Ayuda a los enfermos. Ayuda a las benditas almas. Bondad. Benevolencia. Suavidad. Indulgencia. Consideración. Tacto. Delicadeza. Compasión. Dureza. Defensa de los animales. Enemistad. Pleito. Querella. Unión. Odio. Asesinato. Duelo Venganza. Espíritu de venganza. Amor al enemigo. Seducción. Escándalo. Buen ejemplo. Apostolado. Espíritu de apostolado. Celo por las almas. Corrección. Consejo. Ser luz.

Como se ve por esta simple enumeración, los autores han abarcado en este tomo toda la moral doméstica y social. sin olvidar ninguno de los deberes de índole privada o pública, sin preterir ninguno de los problemas actuales que hoy se presentan al hombre en cualquier estado o profesión en que se halle; en un afán muy laudable de apostolado el P. Koch y el Dr. Sancho nos ofrecen una amplia exposición de las virtudes cristianas que, bien cultivadas, estrecharían a la gran familia humana en fraternal abrazo; y, para destacar mejor la hermosura y necesidad de la virtud, en varios artículos desentrañan toda la malicia de los vicios opuestos a la caridad para con el prójimo.

Así como en la serie de títulos o materias se ha procedido con un orden sistemático, atendiendo a la conexión intrínseca, así en el desarrollo de la doctrina se ha seguido un método perfectamente científico, el cual, aunque a primera vista parece algo complicado, se entiende pronto, leyendo con atención la hoja explicativa, adjunta a cada tomo.

No es ésta una obra esquemática, sino un libro cuyas partes se mantienen vigorosamente unidas, cuya lectura enseña deleitando, cuyo atractivo hace que, una vez tomado en las manos, se interrumpa siempre con ganas de volverlo a tomar.

Cada título o tema comienza por una extensa bibliografía, principalmente en castellano. A continuación se desarrollan las dos partes: *exposición* y *fuentes*. En la exposición, previo un enjundioso exordio, se da una noción breve, esquemática del asunto tratado, pasando luego a la demostración con argumentos tomados de la Sda. Escritura. Sigue un cuestionario catequístico, se insinúan, a continuación, las conclusiones que se deducen de lo expuesto, y, al final, se indican algunas alusiones litúrgicas que confirman la doctrina demostrada.

En la segunda parte —fuentes— se aducen pruebas de razón, testimonios de los Santos Padres, declaraciones del magisterio eclesiástico, particularmente, de los Papas contemporáneos, sentencias de grandes pensadores. Para terminar el desarrollo se incluye una lista de ejemplos abundantes, variados y muy bien apropiados .

Los autores han logrado plenamente su intento primordial —la formación básica del predicador y del conferenciante—, ya que en cada tema se hallan sobrados materiales para preparar en breves minutos un perfecto discurso o sermón.

Aunque la obra va dirigida principalmente al orador cristiano, creemos que su lectura es muy provechosa a toda clase de personas. Y hemos de decir sinceramente que la colección de los ocho tomos constituye una verdadera enciclopedia religiosa que ha de ser utilísima no solamente a los sacerdotes sino también a los apóstoles seglares que han de preparar sus conferencias, sus charlas, sus círculos de estudio, reuniones.

Fr. G. Armas

MARQUÉS DE QUINTANAR: *La muerte de Alfonso XIII de España*, Madrid (Escelicer), 1955, 148 págs., 30 ptas.

El Marqués de Quintanar es uno de esos hombres que han podido contemplar con sus propios ojos acontecimientos extraordinarios, tales como las muertes del General Sanjurjo y la de Alfonso XIII. (Si es que la muerte tiene algo de simple acontecimiento, o de extraordianrio para el que muere fuera de su patria o para el que sale de su patria para ver expirar a un monarca en el exilio).

Quintanar, autor de varios libros sobre hispanismo y lo que pudiéramos llamar lusofilia, y al mismo tiempo excelente periodista como lo atestiguan sus colaboraciones en ABC, La Nación, El Pueblo Vasco, nos ofrece en este volumen una evocación íntima de los últimos momentos de Alfonso XIII. Conocida la gravedad del rey de España, el autor se dirigó inmediatamente a su lado y no se alejó hasta haberlo depositado en el nicho de la iglesia española de Monserrat en Roma. Recorren por sus páginas los personajes de la monarquía española en el exilio, alentados y como vivificados por la prosa galana del Marqués de Quintanar. Cierran la obra el Documento de Abdicación de Alfonso XIII, el Acta de entrega del real féretro, y las cartas de Don Juan a los Jefes de Misión americanos.

La muerte de Alfonso XIII es el tercer volumen de la Colección 21 que nos brinda la Editorial Escelicer. No podemos por menos de felicitarnos por la aparición de esta nueva colección en la que se incluyen obras tan interesantes como *Vida y Carácter*, del P. Iriarte, *En Espíritu y verdad*, de Sciacca, y *Cristo y los Césares*, de Ethelbert Stauffer.

O. R.

COLLINS, Thomas: *Martyr in Scotland: The Life and Times of John Ogilvie*. London (Burns & Oates), 1955, XII-268 págs., 21 s.

John Ogilvie fué el único católico que sufrió un proceso judicial, a causa de su fe durante la Reforma en Escocia. La vida de este mártir escocés ofrece un interés, biográfico y político, enorme. Diríase que forma parte de la corona de gloria y de honor que va desde Thomas More hasta el Cardenal Mindszenty. Su vida es idéntica a la de tantos mártires de nuestros días que se oponen valientemente al conocido principio: *cuius regio eius religio*.

Pudiera creer alguien que la obra de Collins no es más que una simple y vulgar biografía del P. Ogilvie. Nada más fuera de la realidad. La obra, de que nos ocupamos, relata no sólo la vida de Ogilvie, sino la vida, las costumbres, la evolución de una época y de una sociedad de la que formó parte principal el mártir de Escocia. El autor ha tenido sumo cuidado de no caer en los desgraciadamente harto conocidos tópicos de muchas de las vidas de Santos, sin valor histórico alguno, donde se suceden casi ininterrumpidamente los «milagros» y las acciones extraordinarias del biografiado. *Martyr in Scotland*, por el contrario, es una obra histórica en el sentido más exigente de la palabra. Y si bien es cierto que no encontramos al pie de las páginas las acostumbradas citas bibliográficas, el autor en el prólogo se reconoce deudor a más de 20 obras históricas que tratan de la época en que se desarrolla la vida y el martirio de John Ogilvie.

La lectura de la obra es fácil y cómoda, diríamos atrayente y subyugadora. Las descripciones, vivas e impresionantes. Y al través de todas sus páginas vive y aletea el espíritu católico, fuerte e inmóvil ante los peligros y la muerte misma, dulce y compasivo ante los errores de los que le juzgan y condenan.

La «veste» tipográfica impecable, como en casi todos los libros ingleses. Las cinco láminas que ilustran el texto son otras tantas escenas de la vida y del martirio de Ogilvie. Hemos de destacar como una característica especial y no común de la obra la inclusión de un extracto del Proceso Apostólico de Glasgow y de Roma, donde se analizan y se examinan cuidadosamente todas las circunstancias del martirio, finamente juzgadas por el Promotor General de la Fe y por Abogado Defensor.

Fr. J. Oroz.

GELICES, Feliciano Lorenzo: *La Misa contada con sencillez*. Madrid (Escelicer, S. L.), 280 págs., 60 ptas., enc. en tela y sobrecubierta.

Es deseo vehemente de la Iglesia, como medio de restauración de la vida cristiana en todos los órdenes, que se difunda por todas partes un conocimiento exacto de la sagrada Liturgia; se infiltre en el corazón de los fieles el gusto

sagrado de las fórmulas, ritos y cánticos con los cuales, en unión de la Madre común, rinden a Dios su culto; que el pueblo cristiano participe activamente en los actos litúrgicos, ya que, como breve y claramente dice Pío XII en su Encíclica *Mediator Dei* citando a San Agustín, el culto que la Iglesia rinde a Dios es una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad. Es claro que este apostolado litúrgico debe tomar parte todo cristiano deseoso de mejorar la vida de sus hermanos. Sin embargo, acostumbrados a considerar la sagrada Liturgia, expresión ganuina de la sagrada Teología, algo así como un monopolio de la clase clerical, el apostoldo litúrgico veníase nutriendo y fomentando casi exclusivamente a expensas del celo sacerdotal. La pluma del apóstol seglar sentía como cierto encogimiento religioso a enfocar y desarrollar y airear temas que directamente rozasen el sagrado recinto del presbiterio; por lo que la bibliografía liturgica, por esa misma gravedad y respeto que inspiraba a los simples fieles, apenas si llegaba a rebasar la esfera social del clericato. Cada vez sentíase más apremiante la acción conjunta de ambos influjos, el clerical y el seglar, para el logro de esa participación activa del pueblo cristiano en los sagrados misterios.

He aquí la novedad principal, muy simpática por cierto, que sorprendemos en el presente libro de Feliciano L. Gelices *La Misa contada con sencillez.* Se trata de un joven seglar, recién salido de la Universidad, de amplia cultura religiosa y profana, enemigo de beaterías y sentimentalismo empalagoso, porque cala hondo en las cosas del espíritu y sabe mucho de los azares de la vida moderna. Dedica la obra «a sus compañeros del sanatorio de Alcohete, y en ellos, a todos cuantos, en su dolor y sufrimiento viven más en su carne la promesa de la bienaventuranza». Con sinceridad y modestia, que le honran, nos dice el autor en las notas preliminares: «No tratamos de inventar nada. Nuestro hallazgo no pasará de sencillo redescubrimiento. Airear el tesoro escondido.» Y ciertamente, Feliciano Gelices logra su objeto, desarrollando el tema con gallardía, competencia, modernidad, unción de apóstol y mucho sentido práctico. Destruída intencionadamente de alardes retóricos, de aparto científico y de términos abstractos, la exposición correcta, sencilla y clara que nos hace del Misterio Eucarístcio, deleitando instruye, e instruyendo suscita en el corazón del lector vivos deseos de participar diariamente en el Santo Sacrificio de la Misa con las intenciones y estado de ánimo que exige un acto tan trascendental, centro de toda la Liturgia católica.

Previo un cariñoso prólogo que el P. José María de Llanos, S. J., dedica al autor, la obra comprende dos partes y un Apéndice. En la primera, centrado con claridad el concepto de oración litúrgica y exigencias de la misma en el plano individual, el autor pasa a exponer brevemente la esencia, y ampliamente, siglo por siglo, la historia de la Misa en sus múltiples elementos, encuadrada en el marco de la historia patria y universal. Especial atención presta el autor a los problemas que, en lo que llevamos de siglo, se han planteado a la Iglesia, relacionados con la participación de los fieles en la vida litúrgica, indicando al mismo tiempo las audaces soluciones dadas por los últimos Pontífices, particularmente por Pío XII, como la renovación del Canto Gregorino, la reforma del Salterio, la ley del ayuno eucarístico, la autorización de las Misas Vespertinas, la nueva Vigilia Pascual, la reivindicación de las Ferias de Cuaresma y de las Misas dominicales, etc. Permanecen en pie, entre otros, le relativo al uso de la lengua vulgar en las funciones litúrgicas y el de la Misa televisada, que tan vivo interés está alcanzando en nuestros días, sobre todo en Francia, Alemania y Estados Unidos. Como punto final de esta primera parte, nos ofrece un resumen del movimiento litúrgico actual y las fases que lo caracterizan.

En la segunda parte describe en particular y con mucha profusión de detalles la Antemisa o Misa de los Catecúmenos y la Misa sacrificial, en su aspecto histórico, teológico y ascético. El Apéndice nos ofrece unas someras nociones acerca del tiempo, arte, templo, altar, ornamentos y colores litúrgicos. La obra viene ilustrada con dibujos, estilo moderno, de Gonzalo Sáenz de Buroaga.

Dada la simplicidad del índice analítico que vemos estampado al final del libro, sería de desear al alfabético correspondiente de materias, el cual, por lo práctico que es, no debiera faltar en ninguna obra, siquiera de mediana importancia; mucho menos en esta de Feliciano Gelices, que tanto abunda en pormenores históricos, litúrgicos y profanos.

Sinceramente felicitamos al autor y recomedamos su trabajo «*La Misa contada con sencillez*», muy particularmente a la juventud universitaria, en la que España tiene cifradas sus más halagüeñas esperanzas.

FR. ANDRÉS PÉREZ

ZAMEZA José (S. J.): *S Pablo. La más sublime vocación misionera.* Bérriz. (Ángeles de las Misiones), 1955, 240 págs.

Ya se sabe que cuando el P. Zameza publica un libro, por todas sus páginas, siempre cordiales y estimulantes, se pasea muy a sus anchas el Obispo de Hipona, iluminando sobre todo la doctrina del Cuerpo místico. Porque a este amabilísimo argumento ha dedicado él largas horas de meditación. Toda su actividad profesoral en la Universidad Gregoriana. donde es Decano de la Facultad Misiológica. sus iniciativas e intervenciones anuales en las Semanas Misioneras de Burgos, y ahora también en las de Bérriz para fomento de la cultura misional en las Religiosas, responden al lema agustiniano que ostenta uno de sus más bellos libros: *Amemus Ecclesiam.* Y para amar a la Iglesia ha escogido la compañía y la amistad de los dos grandes amantes de la misma: S. Pablo y S. Agustín. Lector asiduo del último, va sembrando a voleo ideas agustinianas en sus libros como en éste, sobre el gran Apóstol de los gentiles, que le han reeditado esas vanguardistas de la cultura misionera que son las Mercedarias de Bérriz, con una bella presentación tipográfica, y una portada con retrato del Apóstol, de barbas borrascosas, y una mirada extática, donde está metida toda la nostalgia del Cristo glorioso. La vista de esta imagen hace exclamar con San Agustín: ¡*O altissimorum mysteriorum virum*! ¡Oh varón de profundísimos misterios! Altura profundidad y anchura dan las dimensiones de su alma. De las alturas y profundidad de los misterios y revelaciones desciende él a las bajuras humanas, donde los hombres trabajan y sudan, se aman y se pegan, pecan y rezan, para vocear lo que le arde dentro: el misterio de Cristo la salvación eterna comunicada a todos.

Así este libro por una parte sondea las profundidades en que se mueve el Apóstol: la gloria del Hijo de Dios y de los hijos de Dios, la recapitulación de todas las cosas en Cristo, la vocación de los gentiles, la unión de los dos pueblos, el sacrficio universal y vivo que juntamente con Cristo ofrece el Cuerpo místico, el desposorio con la Iglesia, los dos Adán y las dos Eva: por otra, parte, nos descubre la anchura del corazón de Pablo, sus correrías apostólicas, amando a gritos a Cristo, y pregonando las riquezas insondables de su misericordia y caridad, hasta morir por El, con sublime inmolación en Roma.

El P. Zameza se complace en iluminar con luces de San Agustín el temeroso abismo de la psicología paulina. Porque S. Agustín y S. Pablo son dos almas gemelas, o dos llamas que mutuamente se atraen, se juntan y se inflaman. Se puede establecer un paralelismo entre ellos, salvando siempre la distancia que separa a un Apóstol de la Iglesia universal de un Obispo y Doctor, aunque se llame San Agustín.

Ambos son grandes convertidos después de una vida diversa y turbulenta; ambos, genios cristológicos, es decir, apasionados contempladores del tema eterno de Cristo; ambos, enamorados del Cuerpo Místico, que es la Iglesia; ambos, expertos maestros en la múltiple sabiduría de la gracia; ambos terribles psicólogos del hombres caído; ambos, ciclones de caridad que todavía arrebatan las almas que se ponen a su alcance. Esta afinidad espiritual dispuso a San Agustín para una intuición afectosa y aguda del alma paulina y del paulinismo. Hay en el Doctor una fina psicología del Apóstol que el P. Zameza aprovecha para profundizar en el héroe del libro. Ya en las primeras páginas, ¡cuánto nos ayudan para el sondeo de su rica fisonomía las palabras que se le aplican para definir su vida, como una *vita sub Deo, vita cum Deo, vita de Deo, vita ipse Deus*! Una vida bajo el acoso del amor e influencia de Cristo, una vida en compañía de Cristo, una vida que emana de Cristo, una vida que es el mismo Cristo: tal fué la vida del Apóstol de los gentiles. Sólo con la luz interior de Cristo puede iluminarse la biografía o la semblanza de San Pablo.

Por eso los amigos de las misiones agradecerán al P. Zameza este retrato

de San Pablo, y los grandes secretos de su actividad misionera. *Me gusta encender la lámpara en el sol*, decía Bossuet, aludiendo a su devoción y estudio de los grandes genios literarios.

Y así también el P. Zameza ha encendido la suya en estos dos grandes soles del reino de la devoción y de la fe que se llaman San Pablo y San Agustín, dándonos este libro de calor paulino y agustiniano, que nos hace amar más a Cristo y a su Iglesia.

VÍCTOR MASINO

STAKEMEIER Eduard: «*CIVITAS DEI*». *Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche*. Paderborn, 1955, 47 págs.

Señal del valor perenne de la *Ciudad de Dios* de San Agustín son los muchos comentarios que ha tenido en todas las épocas. Obra de grande altura y de visión panorámica, ha sido el guión ideológico para ordenar la masa de los tiempos, en sus principios, en su medio y en su fin. Naturalmente cada época, que tiene sus preferencias y sus problemas, ha leído a su modo esta grande enciclopedia agustiniana. Hoy es un tema atmosférico de nuestro tiempo el de la teología de la historia. Y con ojos de teólogos de la historia interpreta también la obra de San Agustín el Dr. E. Stakemeier, Profesor de la Academia filosófico-teológica arzobispal de Paderborn en la conferencia inaugural del Curso de 1954-1955.

«El mérito principal de la Ciudad de Dios —dice— es la formación de una teología cristiana de la historia, la cual se deriva de una imagen de la historia, concebida escatológicamente, y aventaja con mucho la concepción cíclica de la antigüedad pagana con sus círculos interminables y el eterno retorno.»

San Agustín defiende una concepción lineal del tiempo y del progreso histórico, mientras el mundo antiguo, alucinado con el curso rotatorio de las estaciones, de la primavera, verano, otono e invierno, concebía igualmente el desarrollo del mundo, dividido en edades de oro, de plata, de bronce, de hierro, que se suceden constantemente. Todo el pensamiento antiguo abrazó este mito ilusorio. Los indios, los griegos, los romanos hicieron de él la filosofía de la vida. Todo nace, crece y muere, para volver a nacer, crecer y morir.

Para San Agustín esta doctrina contradice no sólo a la Sagrada Escritura con su doctrina de la Creación, Redención y Glorificación final, sino también a las más profundas aspiraciones del corazón humano. (De civ. Dei, XII, 14.)

«La historia religiosa de la India —dice el autor— da muchas pruebas comprobatorias de las palabras de San Agustín».

También Mircea Eliade ha intitulado un capítulo de su libro: «El mito del retorno universal»: *Desesperación o fe*.

Así la *Ciudad de Dios* formula los grandes principios del optimismo cristiano, sacando al hombre de la rueda de las reencarnaciones, que son siempre un retorno a la miseria. Por eso Cristo adquiere en la Ciudad de Dios una majestad y señorío que domina todos los acontecimientos. Es el Verbo revelador de la historia, que sin El carece de sentido. ¡Cómo redime El al hombre de la cadena perpetua del tiempo, pesadilla de todos los que no conocen la redención cristiana! ¡Qué actualidad tienen estas doctrinas de San Agustín hoy que con el abandono de la fe, se siente el hombre esclavo de lo pasajero, aprisionado en la rueda de un tiempo, que no tiene sentido en sí mismo, si no se enlaza con la eternidad!

VÍCTOR MASINO

LECLERCQ J.: *ASCESI CRISTIANA*, trad, dal francese di L. Zardi, Roma. (Edizioni Paoline), 1955, 171 págs.

Los libros de J. Leclercq van difundiéndose entre los católicos, sin duda por el *lucidus ordo*, la claridad de pensamiento y de expresión y el tacto y la fina sensibilidad moderna con que trata los problemas. La *Ascesis cristiana* conserva las mismas propiedades. Es un libro de orientación espiritual para los hombres

de hoy. Estudia en él al hombre, su vida, su estructura, el espíritu de la ascesis cristiana, la historia breve de la espiritualidad, el punto de partida o la purificación, la mortificación, el alejamiento del pecado, la necesidad de elevar el amor, dirigiéndolo a las cosas nobles y a Dios.

Gran parte del libro va consagrada a la mortificación cristiana, que aun con el cambio espiritual de los tiempos, conserva todo su valor pedagógico, si bien asociándola siempre a un ideal puro o a un amor más alto. Pues la espiritualidad no consiste en hacer el vacío, sino en la plenitud. *Amor amore impeditur* decía San Agustín formulando un gran principio de toda pedagogía ascética; un amor sólo se puede arrancar, plantando otro amor.

En la breve síntesis de la historia de la espiritualidad, Leclercq reconoce los grandes méritos de San Agustín. Cuando en el Occidente se divulgaba nlas ideas espirituales del Oriente, sobre todo por obra de San Jerónimo y Casiano, San Agustín dió una fórmula o concepción de la espiritualidad netamente occidental.

«El es un genio único. Ha proyectado tanta luz sobre la tradición cristiana, que puede ser considerado como el iniciador de casi todas las ciencias cristianas. San Agustín y Santo Tomás son dos etapas decisivas del pensamiento cristiano. Cualquiera que sea el terreno donde trabaja, San Agustín se halla al principio del camino. Lo mismo en la espiritualidad que en la teología dogmática, en la filosofía social como en la metafísica... Antes de él no había sino rudimentos de espiritualidad occidental: después de él hay una espiritualidad completa, cuyo carácter aventaja a la del Oriente. Al ideal más bien negativo de los orientales, San Agustín opone valerosa y decididamente un ideal positivo. *La perfección*, dice, *es la justicia perfecta*, y *la justicia perfecta es el amor*. El fin de la vida cristiana es la perfección. Pero la perfección es inaccesible al hombre, y sólo podemos tender hacia ella. El fin práctico de la vida es el progreso. La perfección relativa que podemos conseguir en la tierra, supone un esfuerzo constante hacia lo mejor. Pero San Agustín se distingue de los orientales por la insistencia en orientar la atención sobre la mortificación interior.

La vida es un combate, sobre el cual escribió un tratado: *De agone christiano*, en que la voluntad, apoyada por la gracia, lucha contra los deseos de la carne. Así su genio profundo y equilibrado ha fijado las grandes líneas de la espiritualidad occidental.»

De este modo resume Leclercq la doctrina espiritual del que llama «maestro espiritual del Occidente». (Pág. 103-104.)

Todavía los principios de San Agustín conservan su plena vigencia, porque el «primado del amor», tan vigorosamente ponderado por San Agustín, sigue y seguirá siendo el ama de la verdadera espiritualidad cristiana. Y en esto el gran Doctor ha seguido las huellas del Evangelio y de los dos grandes apóstoles de la caridad: San Juan y San Pablo.

VÍCTOR MASINO

GUARDINI, Romano: *Libertad, Gracia y Destino*, San Sebastián (Ediciones «Dinor»), 1954.

Un libro de Guardini es siempre un manjar deleitable para el alma cristiana. La bibliografía española se está enriqueciendo con las versiones del ilustre filósofo y teólogo italo-alemán, y la que nos ocupa hoy, traducida por el P. Guillermo Termenon Solís, del Corazón de María, es una investigación sobre uno de los problemas más complejos, más ricos y más arduos de la vida humana. Guardini somete a examen los tres conceptos: libertad, gracia y destino separadamente, pero dejando traslucir claramente su integración y mutua interdependencia.

Apresurémonos a escribir que Guardini es uno de esos escritores que mojan la pluma en la luz y en los latidos del corazón y de la intimidad. Resumir sus expresiones es falsearle un poco. Hay siempre en sus escritos un poder de sugestión y de evocación, alimentado en las fuentes de la tradición cristiana y del Evangelio. Es un teólogo recio y profundo con una sensibilidad moderna y contagiosa.

Comienza la obra analizando el carácter de la acción libre. Mientras se rea-

liza la acción libre, me poseo también a mí mismo, observa agudamente Guardini, y esta posesión se realiza y se advierte de una manera especial. Por ello, bien puede agregarse que en la acción libre se está ralizando mi «yo». El autor estudia las formas de la acción libre, para descubrir lo psicológico y lo ideal, y el hacer libre como tarea. Guardini recorre los caminos de esta libertad al través de su contenido, partiendo siempre de la experiencia en la realización. Se detiene particularmente en la libertad en lo religioso y en lo moral.

Estudiado la libertad, tal como aparece en la experiencia inmediata humana, Guardini la estudia en lo que llama experiencia de la gracia, particularmente en San Pablo. Así queda esclarecido el acto, contenido y carácter de la libertad cristiana, que abre la comprensión de la gracia.

Idéntico método de investigación y exposición sigue al referirse a la Gracia. Primeramente se somete a análisis lo gracioso en la existencia humana y en sus manifestaciones, para entrar con pluma limpia y pulcra en la gracia en sentido propio. Dentro de la Revelación —escribe Guardini—, el mundo no es «naturaleza», sino creación, «obra». El mundo no descansa en sí mismo, sino que proviene de la acción de Dios... En definitiva, pues, el mundo no tiene carácter de «naturaleza», sino de «historia». Para nuestra cuestión se deduce de todo esto —concluye Guardini— que todo el mundo existe por «gracia».

La tercera parte se refiere al Destino. Estudia los elementos de la experiencia del destino, los momentos religiosos y personal en la misma, la superación del destino y el destino en su relación con la Revelación.

Las consideraciones sobre el destino y la providencia son reveladoras. Guardini procede, mientras escribe, a golpes de luz, de inspiraciones intelectuales, de sugerimientos. Con razón escribe Guardini: Si el hombre niega la redención, entonces, lo que él llama «destino», es algo mucho más terrible que lo que se llamaba antes. El destino es entonces envilecimiento. El que en la seriedad de una existencia auténtica llega a desvelarlo todo —dice Guardini—, se pone en contacto con el contenido de la redención. Dios está «en» el que cree en la relación de persona a persona.

Las páginas de Guardini parece como si perdieran su fulgor al intentar un resumen. Quizá por ello la crítica honesta de libros como éste sea forzar suave y cordialmente al lector a que se recree en sus líneas. Porque no es sólo lo que en ellas se dice, sino lo que en ellas se sugiere, lo valioso. Concluyamos reconociendo en el autor, puesto bien de manifiesto en este libro, una excepcional penetración para arrancar chispas de luz y craridades en los textos evangélicos y patrísticos, revelando la hondura insospechada de muchas frases. Libros como éste nos compensan de la insulsez de muchos tratados.

A. Muñoz Alonso

GOTTLER, Joseph: *Pedagogía Sistemática*, traducción, adaptación y prólogo de Juan Tusquets; Barcelona, (Herder), 1955, 444 págs., 120 ptas.

La obra que presentamos a nuestros lectores es un serio estudio sistemático de Pedagogía, entendida en su rigor científico y filosófico. Teniendo en cuenta los trabajos inmediatamente precedentes, y muy en particular la «Didáctica» de Wilman, conocida de los estudiosos españoles, Göttler ha conseguido mostrar el proceso objetivo de la educación desde un ángulo del personalismo social sino que la fundamenta en el carácter mismo de la persona. Por una feliz transposición, este punto de vista, en el que el individuo-persona es lo primario, aparece la sociedad y sus valores como de primer rango.

El libro, actualizado por Juan B. Westermary, y adaptado a la mentalidad española por el Dr. Tusquets, benemérito de la pedagogía de habla española, se ajusta al siguiente orden. En primer lugar, se fijan los contornos de la Pedagogía en la enciclopedio cultural, y se señala la importancia de la pedagogía teorética. Como dice muy bien el autor «la ciencia hace al futuro educador muy reflexivo; quizá le inculca una dosis de escepticismo e inseguridad, pero le compensa dotándole de concienzuda delicadeza».

Estudia después lo que pudiéramos llamar presupuestos ontológicos y psicológicos de la educación. Particularmente interesante es el continuo sugeri-

miento de temas y problemas suscitados a los que se presta luz y apuntamiento de solución. El autor demuestra con ello una aptitud pedagógica excepcional. Es, el suyo, un libro pedagógico sobre pedagogía. Que es, dicho sea entre paréntesis, el ideal de una obra pedagógica. La distinción entre fin de la educación y objetivo de la misma, y su caracterización, se lee con provecho. La labor educativa —asiento de Göttler— consiste, desde luego, en realizar el fin de la educación. Como síntesis vale la definiciIn de educación que Göttler propone, sin olvidar las enseñadas por otros autores: La educación es el influjo elevador, integrado por cuidados psíquicos, (liberación de trabas, enseñanza, inspiración, ejercicio), que la generación adulta ejerce sobre el desarrollo de la que está madurando, con objeto de préparar a los individuos que la integran a conducir personalmente su existencia dentro de las sociedades que la circundan vitalmente, y con ello a la inteligente realización de los valores en que se fundan dichas sociedades». El libro de Göttler cumple en sus páginas el desarrollo de esta definición esclarecedora.

Otra parte del libro está dedicada a la Didáctica entendida como teoría de la instrucción educativa. El autor no se precipita en los grandes tópicos de una instrucción educativa, sino que analiza primero las condiciones de la instrucción, prestando atención a los factores psicológicos. Estudia después el proceso de la enseñanza, siguiéndole en sus apartados clásicos, con agudas observaciones. La página que dedica a los «deberes en casa» merece ser leída por nuestros administradores de la instrucción, ya que refleja en tres pinceladas el estado de la cuestión, señalando los límites, pero alegando alguna razón sociológica de peso. Interesar a la familia en la instrucción de sus hijos, mediante «los deberes en casa», merece reflexión atenta, por lo sugerente.

Después de dedicar un capítulo a la organización educatativa, el libro se cierra con unas consideraciones valiosas sobre el cometido actual de la educación. Al través de estas páginas nos percatamos de la altura alcanzada en la actual educación española.

La traducción es cuidada, como cabía esperar del P. Tusquts. La edición como es norma y gala de Herder. Una selecta bibliografía y útiles índices nominales y objetivos facilitan la consulta. Como obra sistemática, católica, armónica y actual, es una de las que con más provecho pueden consultarse en castellano.

A. Muñoz Alonso

CHAIX-RUY, Jules: *Donoso Cortés, Théologien de l'Histoire et prophète.* París (Beauchesne et ses Fils), 1956, 182 págs.

El profesor de Filosofía de la Universidad de Argel, Julio Chaix-Ruy, nos ofrece en la presente obra un inteligente y emotivo estudio sobre nuestro pensador Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas. Tomando como base de sus lecturas directas la edición de las obras de nuestro pensador cuidada por Juretschke, y publicada en dos volúmenes por la «Biblioteca de Autores Cristianos», Chaix-Ruy ha acertado a presentarnos a Donoso Cortés en una de sus facetas más interesantes y admirables, la de teólogo y profeta de la historia.

El acierto corona este estudio, tanto por el autor elegido como por la oportunidad de abordarlo, y por la preparación de Chaix-Ruy, que ha dedicado con anterioridad trabajos muy valiosos a las figuras de Vico, de Renan y de San Agustín. Chaix-Ruy, pues, se enfrenta con Donoso Cortés después de una preparación temática e histórica verdaderamente excepcional. Sus afirmaciones están avaladas por la lectura meditada de nuestro autor y por el conocimiento ne quienes han visitado el templo de la historia con pulso de filósofos y de teólogos.

Descubre Chaix-Ruy en Donoso Cortés una gran fuerza lógica. Y tiene razón que le sobra al profesor francés, ya que la fuerza lógica de Donoso es una fuerza lógica de idoneidad histórica. Su afirmación, por tanto, no contradice la reconocida fogosidad de expresión del polemista extremeño, evocada con acierto y seguridad por Menéndez Pelayo, en páginas inolvidables.

Chaix-Ruy estudia a Donoso enmarcándole en la cultura y en el espíritu intelectual, social y político de su tiempo, que es como cabe entender derecha-

mente a un autor de las calidades y personalidad de Donoso Cortés. Los capítulos que, arenglón seguido de un resumen de su pericia personal, expone Chaix-Ruy, son la preparación para la acción palítica, los artículos de 1838 acerca de la «Ciencia Nueva» de Vico, el hombre político e historiador, el místico, para concluir con el sentido de la adivinación profética de Donoso Cortés. En un capítulo especial, Chaix- Ruy se ha detenido, como era lógico, en el «Ensayo» capital de Donoso sobre el catolicismo.

Chaix-Ruy estudia la tesis de Donoso, aprovechando las aportaciones de los autores más recientes que se han ocupado del tema, y tratado de insertar la fuerza de las expresiones de Donoso en el ambiente cultural y en los diagnósticos sobre la situación contemporánea que han verificado otros pensadores. Resulta, pues, esta obra de Chaix-Ruy particularmente importante no sólo para conocer a Donoso, sino, lo que es más interesante, para descubrir el peso de sus afirmaciones y previsiones. El estudio que a través de las páginas de este libro se hace de la libertad, resulta utilísimo, y de ellas sale Donoso Cortés libre de ciertas acusaciones retóricas. Chaix-Ruy ha acertado también al llamar la atención sobre la íntima ligazón de todos los problemas que es nota sobresaliente en la obra y en la vida del polemista español.

El carácter «ilusionista» de Donoso Cortés aparece igualmente explicado y enaltecido, en cuanto que los ideales perseguibles no encarnan nunca en los hechos, pero no por ello dejan de ser imán de nuestras ideas y de nuestras acciones. Donoso Cortés aparece en esta obra, no como un cronista, pero tampoco como un alucinado, sino como un genial previsor providente de los caminos de la libertad humana, personal, social y política.

Con el autor extendemos nuestros plácemes a la Editorial que ha patrocinado la publicación. En versión española, enriquecida con algunas aportaciones bibliográficas españolas de última hora —con motivo de su centenario— sería un buen servicio a la cultura tradicional española.

A. Muñoz Alonso

GUZZO, Augusto: *La Scienza*, Turín (Edizioni di «Filosofia»), 1955, 528 págs., 3.000 liras.

El ilustre catedrático de la Universidad de Turín, Augusto Guzzo, nos ofrece en esta obra, la tercera de su gran enciclopedia filosófica, integrada por los siguientes volúmenes, correspondiente cada uno a su problema respectivo: El yo y la razón, la moralidad, la ciencia, el arte la, religión, la filosofía. El tomo de la «Ciencia» ocupa el tercero de la serie. El primero había aparecido en 1947, el segundo en 1950.

En el prólogo de la obra nos explica la trayectoria doctrinal y biográfica del libro, su peripecia, sirviendo de encuadre elemental de su sistema filosófico y del orden de trabajo. Tiene importancia este rlato, porqu nos pone en trance de comprensión de sus estudios y preocupaciones. En lo que respecta a este grueso volumen, resumiremos, más brevemente de lo que el volumen se merece y de lo que sería nuestro deseo, el medio millar de páginas de que consta.

Plantea el Profesor Guzzo el problema del saber, como previo a cualquier otra consideración, y sobre todo al problema de la ciencia, como peculiar modo de saber y de conocimiento. Pensar, auténticamente tal, se resuelve en saber. Ya que el pensar encarna una valoración y una exigente proposición. Por ello, en el saber entra siempre el yo, con más perfecta sinonimia, si cabe, que en el aislado pensar. Esta afirmación la entiende Guzzo, con agudeza, respecto a cualquier fórmula en la que el objeto del saber se presenta como negatividad. En conclusión dialéctica, nuestro autor no distingue escala jerárquica en los movimientos del conocer, sino solamente diversidad.

Guzzo se detiene en el *Menón*, en el *Teetetes* y en el *Timeo*, para centrar el problema del saber científico, con particular referencia a la opinión. El acierto metodológico-histórico de Guzzo es digno de loa, ya que versando su especulación sobre el saber de la ciencia, el esclarecimiento previo de la ideología y de la «opinión» platónica es punto menos que necesaria, en un intento exhaustivo del problema. Más aún, este estudio de Platón, en sus diálogos, le permite afirmar

que el problema del asentimiento no es asunto original de la Academia, sino que es tema platónico en su sentido riguroso.

Guzzo estudia en sendos capítulos el saber que sazona en ciencia, y el que no alcanza ese rango. La apelación a la matemática y a las estructuras mentales de la misma, son atendidas por el autor, pero cuidando bien de distinguir entre la matemática y las matemáticas, como fase, ésta última plural, de la constitución del saber científico experimental. Termina esta primera parte de la obra con un capítulo dedicado al problema de la posibilidad de la ciencia.

La segunda parte de la obra versa acerca de la matemática y las ciencias de la naturaleza. En ella son estudiados, en inteligente confrontación histórica, Pitágoras, Euclides, Arquímedes, Tolomeo, los alquimistas, el siglo xv, Galileo, Newton, el siglo xix y el xx. Es esta parte como una preparación histórica que le permite al autor plantear las cuestiones teoréticas de la Ciencia, con seguridad y dominio. Apresurémonos a advertir que Guzzo ha ensayado una síntesis muy notable de los principios de estos autores citados y de sus posiciones, respetando textos, pero obteniendo valiosas apreciaciones críticas de la interna evolución de sus principios, deducciones y conclusiones. Tiende, al estudiarlos, como es lógico, a una participación ideal de contemporaniedad, para que el método no quede invalidado en cada autor.

La parte tercera está dedicada a los problemas esenciales, bien los que surgen teoréticamente, bien los levantados por el decurso y situaciones históricas prevalentes. Nos contentaremos, bien a nuestro pesar, con sólo enumerarlos. Cada título copiado por nosotros, representa un capítulo de la obra. Son los siguientes: Pensar y experimentar, la «naturaleza» en la ciencia, la ciencia en la naturaleza, la naturaleza en el hombre, la naturaleza del hombre, el hombre en la naturaleza, arte y naturaleza, concluyendo con naturalezas y «teorías».

La obra tuvo una primera exposición en estudios de la Revista «Filosofía», dirigida por Guzzo. Lleva un extenso resumen, y unos índices, que facilitan extraordinariamente la consulta. Cuando el plan que se ha propuesto Augusto Guzzo tenga su feliz coronación, tendremos una gran enciclopedia filosófica, teorético-histórica, de valor y originalidad singulares.

A. Muñoz Alonso

SCIACCA, M. F.: *Pascal*. Barcelona (Miracle), 1955, 256 págs., 85 ptas.

En correcta y precisa versión española de Ruiz Cuevas, la editorial Miracle ofrece a los lectores la obra italiana Miguel Federico Sciacca sobre Pascal. La obra tiene el interés de ser como una respuesta intelectual y emotiva a las preocupaciones del mundo contemporáneo, y de acompasarse al estilo y ánimo del biógrafo. Compenetración entre Sciacca y Pascal, que convierten las páginas en una biografía filosófica apasionada y apasionante, sin ceder por ello un ápice a la facilidad de la pluma. La obra es tanto más oportuna e interesante, cuanto que se han presentado en España por estas mismas fechas otros estudios notables sobre Pascal, como, por ejemplo, el de Guardini.

Sciacca divide su obra en tres capítulos fundamentales: El hombre y el científico, Port-Royal y las «provinciales», el filósofo cristiano. El capítulo sobre el filósofo cristiano estudia los límites de la razón, los de la acción, terminando con la llamada nueva apología.

Sciacca trata a Pascal como a un hombre atravesado por una experiencia de dolor y de fe. La filosofía de Pascal resulta así como un testimonio público, como unas Confesiones al estilo agustiniano. Si se nos permitiera una ligera insinuación diríamos que en las Confesiones de Pascal falla el carácter preferentemente doxológico de las del Santo de Hipona. Quizá porque entre ellos media la luz maravillosa de ese astro que se llama santidad. Las mismas páginas que, tan oportunamente copia Sciacca (págs. 134-136), son buena muestra de esta advertencia.

Dice bien Sciacca «estudiar los *Pensamientos* no es estudiar una filosofía, sino conocer un alma, penetrar en el santuario de su dolor cristiano, sufrido y consolado por Dios, tocar con la mano las llagas gozosas de quien lleva el cilicio en el corazón». El peligro se cierne cuando se convierte en deleite de sufrimiento

—que también cabe— sin que se transforme en serenidad interior, en vida de gracia santificante. Por eso, figuras enormes, como la de Pascal, son más admirables que imitables. Con todo, en la obra de Sciacca sobre Pascal se leen frases y adivinaciones que parecen arrancadas de algún perdernal milagroso, por la exactitud y por el resplandor iluminante. Dice Sciacca: la filosofía cristiana es el pensamiento humano que reza. Y cabe preguntarse si no ha logrado el autor una contaminación revalorizadora y actual de lo que el filósofo cristiano está obligado a ser hoy.

Muy interesantes son las consideraciones sobre la existencia de Dios, sobre la Verdad, sobre la razón y el corazón... a las que pone Sciacca sus atinadas observaciones que deshacen cualquier equívoco, aunque manteniendo sus preferencias filosóficas.

La obra lleva una rica bibliografía comparada .Está editada con la dignidad y elegancia tipográfica a que nos tiene acostumbrados la Editorial Miracle. Está inserta en la «Biblioteca Filosófica» que dirige el Catedrático de la Universidad de Valencia, Adolfo Muñoz Alonso. Parece oportuno advertir que la edición española, hecha sobre la italiana de «La Scuola» de Brescia, ha sido corregida y puesta al día por el autor.

M. T. Rodríguez

LENZ, Joseph: *El moderno existencialismo alemán y francés*. Madrid. (Editorial Gredos), 1955.

La obra que reseñamos, en versión española de Pérez Riesco, supone una notable contribución al conocimiento, esclarecimiento y crítica del existencialismo contemporáneo. Aunque el autor constriñe el propósito de exposición a los límites francés y alemán, esta restricción no hace sino centrar el estudio, ya que Francia y Alemania son los focos del existencialismo. Kierkegaard ha sido recuperado por francese, y particularmente por alemanes.

El autor divide su obra en tres grandes temas: La esencia del existencialismo, las principales formas del mismo y la crítica desde el punto de vista cristiano. En la esencia del existencialismo, Lenz se fija en la subjetividad e irracionalidad como punto de arranque, concluyendo con un análisis del sentido de la existencia. La existencia ha dado nombre a esta corriente filosófica-cultural, ya que, tal como ellos la entienden, constituye el «núcleo» y «meollo» del hombre. Todas las situaciones, las del «ser-ahí», y las «límite», están sometidas y vinculadas a la «temporalidad» con la «muerte» como extrema. Lenz ha sabido captar y exponer, con brevedad y concisión, y en lenguaje y expresiones claras y comprensibles para e lector medio, los motivos fundamentales de la postura existencialista y su origen histórico y filosófico.

En la segunda, parte Lenz comienza por el existencialismo cristiano del teólogo danés. Prosigue con el existencialismo laico, aunque todavía religioso, de Jaspers. Concede a Jaspers una importancia de cisiva, y no sin razón. Después de explicar el proceso jarpersiano de interiorización, se detiene en el análisis de la conciencia ante la que el mundo aparece, pero dentro de sus exigencias y comprehensión, estudiando después de ex-sitencia y su autorrealización. Esta existencia como autorrealización es, por decirlo así, el punto neurálgico del existencialismo de Jaspers. Concluye la exposición con el análisis de la «fe religiosa» a la que Jaspers ha prestado singular atención. Es digno de advertencia el procedimiento metodológico de Lenz, procurando esmaltar la exposición con textos del autor sometido a crítica, para que la interpretación personal quede abierta a la comprensión del lector.

Después de Jaspers, el autor estudia la secularización total del existencialismo, cifrándole en Heidegger, y el existencialismo ateo de Sartre, concluyendo con el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel. Aunque en el estudio que dedica al autor del «Sein und Zeit» y al de «L'Etre et le Neant» es, dentro de los límites de la obra, bastante completa, sin embargo Lenz dedica una especial y más extensa exposición a la filosofía de la esperanza de Marcel, y a la peripecia individual y social del ilustre filósofo francés. Lenz procede sistemáticamente en el estudio de Marcel, distinguiendo la epistemología, la ontología, la

filosofía social y la filosofía religiosa, concluyendo con la concepción de la vida y el aspecto ético de su pensamiento.

La crítica a que someten la última parte del libro, al existencialismo, sigue la línea metódica de exposición de las doctrinas expuestas en la primera y segunda parte. Lenz aborda la tarea crítica internándose en el corazón de las afirmaciones claves del existencialismo. En este aspecto, la obra de Lenz puede considerarse como ejemplar, ya que en filosofía la crítica interna es la que saca a luz la insuficiencia de las tesis, la equivocidad de las expresiones o el desmesuramiento de las conclusiones.

En una postrera consideración, el autor enfrenta el existencialismo con la filosofía cristiana y con el Cristianismo. En este enfrentamiento, la postura de Marcel es atendida con elegante pulcritud. El autor se atiene al documento más reciente de la Iglesia Católica, la Encíclica «Humani Generis», como canon discriminador. Con oportunidad, Lenz, se pregunta, ¿no es verdaderamente sorprendente que la Iglesia, a la que se ha acusado infundadamente en tiempos pasados de sacrificar la razón y la ciencia en aras de le fe, sea hoy la que debe representar y defender los derechos de la razón y de la ciencia contra su rebajamiento por parte de las modernas filosofías vitalistas y existencialista?

Por la claridad, objetividad, sentido y mesura en la exposición, el libro de Lenz es uno de los más apreciables que sobre el existencialismo corren en lengua castellana. La editorial Gredos merece plácemes por la edición.

A. Muñoz Alonso

TERESIA RENATA de Spiritu Sancto (Posselt): *Edith Stein: Una gran mujer de nuestro siglo*, Trad. de Luis Pelayo Arribas, C. M. F., San Sebastián, (Ediciones Dinor), 1953, 302 págs.

La obra que la Editorial Dinor, en su admirable Colección «Prisma», ofrece al público de habla española no es propiamente una biografía. La autora del libro no ha querido encuadrarlo dentro de las normas de una biografía. Es tan sólo un ramillete, lo más real y preciso posible, de recuerdos y testimonios sobre Ediht Stein, «brindados como fuente a aquellos que estén llamados a ofrecer a su época una vida digna de esta gran mujer».

Y sin embargo creemos que pocas biografías, aun las trazadas por plumas maestras, poseen el poder de sugestión de estas páginas, escritas con la humildad de una monjita del Carmelo. Ciertamente la autora no busca lo sensacional y lo efectista, y con todo la lectura de cualquiera de sus capítulos produce una emoción viva y sincera en el corazón del lector. Los testimonios autobiográficos de Edith Stein, inpregnados de una desnuda sensillez, nos dejan prendidos y como desarmados ante un alma nobilísima que al decir de Martín Grabmann, «sería una gran joya para la Filosofía y para la Mística Cristiana».

Nacida en el seno de una familia netamente judía y aferrada profundamente a la tradición hebrea, pronto se distingue por sus dotes excepcionales, al menos desde el punto de vista humano. Bien pronto el ingenio sólido y profundo, junto con la humildad y el candor de una niña, cautivan la admiración. La ascensión espiritual de la filósofa Carmelita es una invitación viva y urgente para cualquier lector que acuda a las páginas de esta obra con ánimo libre de prejuicios.

La búsqueda y el afán por la verdad, perseguida con un empeño digno de una estudiosa honesta y seria, la conduce, primero, a la fe católica, luego a la actividad de un apostolado entre intelectuales, y, finalmente, al través de la experiencia del Carmelo, a una inmolación y al holocausto de su vida y de sus aspiraciones. «Una filósofa tan profunda, recorriendo el cauce desde Santo Tomás hasta Husserl y viviendo como Carmelita Descalza en las vertientes del espíritu de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, toca en su unidad lo más sublime que se puede pensar en las alturas de la vida religiosa». En esto radica el interés y el encanto profundos que ofrece este ramillete de recuerdos y de testimonios.

Al través de estas páginas se nos manifiesta la fuerte y marcada personalidad de Stein como mística. No se comprende una «invasión de la divina gracia» sin una incondicional entrega de la propia personalidad en las manos de

Dios. Y para la convertida alemana esta entrega es la «única posible realización de las aspiraciones más íntimas de la mujer». Cuando ya en el Campo de Westerbork puede escribir a la Madres Priora de Köln, de su pluma no salen sino estas frases admirables que indican todo un programa de la verdadera ciencia. «Estoy con todo contenta, le dice. Sólo se puede alcanzar una *sciencia Crucis* cuando uno siente cómo la Cruz se le clava profundamente en su ser. De esto estoy convencida desde el primer momento y la he saludado abrazándola con todo mi corazón: *Ave Crux spes unica.*» (p. 272.)

Y Edith Stein se hallaba ya dispuesta perfectamente a la inmolación y al martirio que no era más que la legítima conclusión de toda una vida consumida en la más completa conformación con la voluntad de Dios, y la luz resplandeciente que nos revela toda la armoniosa línea unitaria de su vida sobre la tierra.

Este libro, desprovisto del atractivo exterior de las novelas, posee un encanto sutil y penetrante. Un perfume delicado, una fascinación que subyuga y avasalla el alma, impregna todas las páginas de la obra. Y ese encanto, y ese perfume, y esa fascinación radica precisamente en el fondo mismo de las ideas y no se borra fácilmente. Sinduda alguna que después de una lectura cordial —la obra no admite lectores «intelectualistas» y «estetizantes»— afanosa de recoger el mensaje de verdad y de amor que ha sabido comunicarnos en estos tiempos de odio y de engaño Edith Stein, el recuerdo de la Carmelita conversa permanecerá vivo con ansias de eternidad.

Fr. José Oroz

ABADIA DE «LA PIERRE-QUI-VIRE»: *Monjes*, traducción de Victorio Peral y prólogo de Fray Justo Pérez de Urbel. Madrid (Ed. Rialp, Col. «PATMOS»), 1955, 250 págs., 32 ptas.

No es difícil, sobre todo en estos tiempos de vértigo y de prisas, admirarse y sorprenderse ante la paz y el «ocio» tranquilo de los monasterios. ¿Qué finalidad persìguen esas comunidades que se encierran en los monasterios? ¿Qué hacen tantos y tantos sacerdotes que viven en las cuatro paredes del claustro monacal cuando millones de almas peligran y mueren en las sombras del paganismo, reclamando misioneros? No es tan raro oír estas y semejantes preguntas, aun en círculos piadosos. Diríase que el siglo xx no está conforme con una vida retirada y oculta, opuesta diametralmente a la era de los aviones a propulsión. Ya pasaron los tiempos de los monjes que consumían sus vidas sobre preciosos códices y miniaturas y envueltos en las ojivas de sus iglesias...

Pero he aquí que en nuestros días una abadía francesa nos lega un libro, y en él hallamos la respuesta a nuestras preguntas. Es un libro anónimo, como casi toda la vida del monje, pero en ese mismo anonimato late, viva y vivificante, la más fuerte personalidad del monje. La abadía «La Pierre-qui-vire» nació precisamente hace poco más de un siglo, y en condiciones muy semejantes a las nuestras. Con la Restauración francesa surgía —así pensaban entonces— un mundo nuevo: el mundo de la industria y del ateísmo, el mundo del dinero sin entrañas, el mundo del trabajo y de los adelantos. Y es entonces, en una época en que todo llamaba a la actividad y al trabajo, cuando el P. Murd funda su abadía, donde se encierran un grupo de sacerdotes que deseaban trabajar «por un mundo mejor».

Un grupo de monjes de esa abadía contesta a muchas de las dudas y de las preguntas actuales sobre la vida de los manasterios con su libro, de título seco, inexpresivo, anónimo, como sus autores. *Monjes* es una autobiografía del hombre que se entrega al servicio de Dios. Es la respuesta, sencilla y profunda al mismo tiempo, actual y de siempre a las preguntas que uno se pudiera hacer sobre la vida del monje.

El monje bucea en las profundidades de la divinidad, se alimenta del deseo de Dios. Es el cristiano, auténtico y audaz «hombre de Cristo». Es el salvador de la civilización, de la única y verdadera civilización de la humanidad. Es el hombre que ha sabido liberarse aceptando la cautividad suave y segura de los votos, y ha levantado en su corazón el ara del sacrificio y del holocausto.

Monjes nos enseña todo esto y mucho más. En sus páginas aprendemos el

sentido del monje que era solo en una iglesia vacía, la significación de una impecable «salmodia sin público y una misa solemne sin fieles y las filigranas de su canto sagrado, destinado a los oídos de seres invisibles».

En medio de tanta literatura que nos hace andar y volar al ritmo de los acontecimientos actuales, podemos saborear libros como éste de una paz y de una tranquilidad inefables. Las páginas de *Monjes*, de una ingenuidad infantil y de una atracción de niño, hay que leerlas despacio. Hay que meditarlas. Rumiarlas en la celda de nuestra alma. Yo diría, saborearlas a placer. En ellas encontramos enseñanzas profundas, con una exposición sabrosa y asequible al buen gusto.

FR. JOSÉ OROZ

PLINVAL, G. de: *Pour connaître la pensée de Saint Augustin.* París (Bordas éditeur), 1954, 244 págs., 420 frs.

La colección «Pour connaître» ha recogido entre sus vols. la obra del Profesor de la Universidad de Friburgo, G. de Plinval. Como todos los estudios de la colección, no es, ni muchos menos, un intento de vulgarizar el pensamiento de San Agustín, sino más bien una introducción al conocimiento profundo del gran maestro que en todos los tiempos ha sido el Obispo de Hipona.

La inmensa bibliografía que en estos últimos años y, sobre todo, con motivo del XVI Centenario de su Nacimiento ha surgido en todos los países y en los sectores más varios, manifiesta claramente la vivencia y actualidad en pleno siglo xx de las doctrinas agustinianas. Sin duda alguna, el interés despertado en todas partes hacia el Obispo de Hipona, demuestra que no fué tan sólo uno de los personajes más representativos de su tiempo, sino también y principalmente un pensador profundo y genial que, haciendo una admirable síntesis de la herencia platónica y de la doctrina cristiana, transmitió a Occidente y al mundo entero un patrimonio espiritual y doctrinal del que todavía somos deudores.

De entre los trabajos que han intentado exponer el pensamiento de San Agustín merece destacarse la obra de Plinval. No es porque sea mejor ni más profunda que otras, la de Gilson, por ejemplo, o la de Jean Guitton. Es que al través de todas sus páginas encontramos un algo que la distingue plenamente de las obras de los autores citados y de otras similares. Plinval se ha dado cuenta de que al querer exponer en pensamiento de San Agustín no podía hacerlo de una manera perfecta sino en función de una experiencia personal y de unas vivencias íntimas. «No se trata, nos dice en la Introducción, solamente de considerar el desarrollo de una idea, la génesis de una doctrina. Se trata de un personaje definido, de Agustín Aurelio de Tagasta, ligado con su propia naturaleza, su temperamento ardiente, su inteligencia excepcional, dentro de los acontecimientos humanos y en medio de una actividad viviente.»

Estas circunstancias externas e internas, este aspecto funcional de su existencia ha repercutido de una manera u otra, a veces decisiva, en la orientación del pensamiento de San Agustín, anhelante siempre de verdad y de certeza. Y en esto, precisamente, radica la importancia, mejor diríamos, esto es lo que distingue la obra del Profesor de Friburgo.

El libro de Plinval no ofrece, no quiere decididamente ofrecer, una imagen general —perfecta en mayor o en menor grado— de la filosofía de San Agustín, vista en su conjunto. El que busque esto puede acudir a obras ya clásicas en la filosofía agustiniana, la de Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, por no citar otras. La intención del autor ha sido menos ambiciosa, si se quiere, pero más genial. He recogido los hechos principales que han jalonado su vida, su itinerario intelectual, el proceso humano y vital para llegar a la conquista suprema de la verdad.

Por este mismo carácter y por esta consideración del pensamiento de San Agustín en función de las experiencias de su vida, en función de un, por así decirlo, «existencialismo», la obra de Plinval se nos antoja diferente de las demás, con una originalidad propia y con amplitud de miras extraordinaria.

En los 28 capítulos que componen el libro se nos presenta al vivo la figura de San Agustín. Ora le vemos en las bases de su formación cultural, ora nave-

gando entre los errores del maniqueísmo y el *entusiasmo* de los platónicos; ya en los cuidados pastorales del sacerdocio y del episcopado, ya al frente de las batallas —polemista y apologeta— libradas al servicio de la Iglesia. Unas veces empujado por los problemas filosóficos de los *Diálogos de Casiciaco*, otras movido por las disquisiciones metafísicas del tiempo y de la memoria en las *Confesiones*. Ora envuelto en las misteriosas relaciones de la Trinidad, con sus reflejos en la naturaleza humana, ora describiendo magistralmente el sentido de la historia en la *Ciudad de Dios*, o el drama de la humanidad en su doble función de «Pecado y Redención», «Pecado y Libertad», o sentando las bases definitivas sobre la controversia de la gracia y de la predestinación frente a los pelagianos de su tiempo y de nuestros días.

Plinval ha expuesto brevemente —lo bueno si breve, dos veces bueno— todos los problemas del pensamiento agustiniano: la psicología, la moral, la filosofía de la historia, la metafísica, la teología y la psicología transcendental. Y siempre apoyado y conducido como de la mano por el mismo Agustín, por sus *Confesiones, sus Diálogos de Casiciaco, la Ciudad de Dios* y el *De Trinitate*.

La exposición de Plinval, hecha en una forma accesible a todos, en un estilo claro, sustancial y brillante, y basada en abundantes citas agustinianas, no es una obra de circunstancias. Es el resultado de largas vigilias y de profundas investigaciones en torno a la historia literaria y religiosa del siglo IV, en torno a las doctrinas agustinianas y a las de sus contemporáneos y adversarios. Por lo mismo no dudamos en recomendar esta obra al que desee discernir las ideas inspiratrices y directrices de todo el pensamiento agustiniano, como una de las mejores guías.

Fr. José Oroz

NOTICIAS

Durante los meses de noviembre y diciembre se han celebrado en Madrid diversas conferencias de orientación católica y eclesiástica, bajo el lema general de «Sentir con la Iglesia». Han intervenido en las mismas, el Dr. Hervás, Obispo Prior de las Ordenes Militares, Dr. José Artero, Catedrático de la Pontificia Universidad de Salamanca, el P. Félix García y el Dr. López Ortiz, Obispo de Tuy.

* * *

La Cátedra Pío XII, de Bilbao, celebra anualmente un ciclo de conferencias sobre problemas actuales. En el ciclo del presente curso han intervenido los profesores Sánchez Gil, Jesús Pabón, González Álvarez, García de Pablos y Adolfo Muñoz Alonso.

* * *

En el Instituto de Cultura Hispánica ha desarrollado el Profesor Luis Morales Oliver un ciclo de conferencias acerca de «El misticismo a través de la doctrina agustiniana».

* * *

Se ha anunciado para septiembre la celebración del Congreso «Pax Christi», en Valladolid. La presidencia del mismo la ostenta S. E. el Cardenal Feltin, Arzobispo de París.

* * *

El Profesor Muñoz Alonso ha dictado un ciclo de lecciones sobre «Filosofía de las cosas, del espíritu y de lo divino» en el Colegio Mayor Universitario «Padre Poveda» de Madrid. En la Universidad Pontificia», el día 23 de febrero. Los días 9 y 10 del mismo mes pronunció sendas conferencias en el Aula Magna de la Universidad de Valladolid acerca de motivos y temas de la filosofía española contemporánea. El día 3 de marzo en el Club Universitario de Valencia, acerca de «Ramiro Ledesma, como hombre, como filósofo y como político». El 19 de enero, en el Consejo S. de Investigaciones C., acerca de «El bien común de los españoles». El día 3 de febrero, en el Salón de tapices del Ayuntamiento de Madrid, inauguró el curso de «Problemas Educativos» con una conferencia sobre «Ideales Educativos».

* * *

En el curso sobre «Problemas Educativos» organizado por el Ayuntamiento de Madrid, en colaboración con el Servicio Español del Magisterio, han intervenido los profesores Gutiérrez del Castillo, Muñoz Alonso, Iniesta Corredor, Ubeda Purkiss, O. P., y el Dr. López Ibor. Los actos se celebran en los salones del Ayuntamiento de Madrid, los miércoles de cada semana.

* * *

En la Sociedad de Filosofía, en Madrid, pronunció una conferencia sobre «La filosofía de la naturaleza en Amor Ruibal», el Prof. París, de la Universidad de Santiago de Compostela.

* * *

En el Colegio Urbano de Propaganda Fide de Roma hay un grupo bastante numeroso de seminaristas y sacerdotes africanos, procedentes de Etiopía, Uganda, Kenia, Togo, Nigricia, Sudán, Dahomey, Basutolandia, Tanganyka, Congo, Cameron, Ruanda... Naturalmente honran mucho a San Agustín, y se honran mucho de él, considerándolo y venerándolo como un conciudadano que dió tanto decoro a la Iglesia y al mundo. Hay entre ellos una asociación africana de San Agustín: *Associatio Africana S. Augustini.* «que bajo el patrocinio y la protección de nuestro gran conciudadano, San Agustín, quiere unificar y dinamizar nuestras energías juveniles para la conquista de los ideales más sublimes y audaces».

La Asociación publica unos Cuadernos que llevan por título: LUX. El número 4.º va dedicado a San Agustín: *Divo Augustino, Africae Decori, Sanctiatis et doctrinae Luminari, ut sacerdotalem africanam turmam, in odorem unguentorum suorum pertrahat.*

Adrian Hastings de Uganda publica un trabajo: *St. Augustine Model for our African Apostolate*; y C. Buwule una composición musical para cantar las primeras palabras de las «Confesiones»: *Magnus es, Domine et laudabilis valde...* Todo el número respira marianismo y agustinianismo. Que San Agustín forme un Clero númeroso y fervoroso para el Africa.

Del 29 de Abril al 6 de Mayo se celebrará este año en Lecce (Italia) el XV Congreso Eucarístico Nacional, el cual ha escogido uno de los lemas y temas eucarísticos, que más arrebataban a San Agustín: la unión de todos los cristianos por la Eucaristía. Las palabras que sirven de lema al Congreso: *Sacramentum unitatis et vinculum caritatis*, recuerdan las célebres del Santo: *O Sacramentum pietatis*! ¡*O signum unitatis*! ¡*O vinculum caritatis*!

Este recurso a las fórmulas agustinianas muestra una vez más la fecundidad perenne e inagotable de su pensamiento.

El 16 de enero falleció en Padua el ilustre escritor italiano Luigi Stefanini. Su labor como filósofo y como educador cristiano es ejemplar. Pertenece al movimiento denominado «espiritualismo cristiano», de honda raíz agustiniana. Su presencia en las Asambleas y Congresos de Filosofía y Pedagogía se hacía notar por la brillantez de su estilo, el sentido espiritualista de su doctrina, la vivacidad de sus intervenciones. Los dos centros, de Filosofía Cristiana de Gallarate y de Pedagogía Cristiana de Brescia, le deben inspiración y magisterio. AVGVSTINVS se honra publicando en este número un estudio del ilustre pensador, enviado expresamente para nuestra Revista a primeros de enero por el autor, respondiendo amable y generosamente a la invitación que le cursamos. El original italiano fué dado a conocer en el Congreso de Filosofía Agustina, celebrado en Roma, del 20 al 23 de octubre de 1954.

El 31 de octubre del año pasado falleció el Canónigo Gustave Bardy, ilustre patrólogo y uno de los grandes agustinólogos franceses. Profesor de filosofía en Besançon, de 1909 al 1914, y de teología en la Facultad de Lille y luego en

el Seminario Mayor de Dijon, ha sido el mentor de varias generaciones que se han formado a su lado. Es autor de numerosas obras de patrística y de historia antigua de la Iglesia, entre las que no podemos por menos de recordar su *Saint Augustin: L'homme et l'oeuvre*, que ha alcanzado su 7.ª ed. en 1948. La «Revue des Études Augustiniennes» va a dedicar los cuatro fascículos del año en curso a estudiar la memoria del gran agustinólogo en sus diversos aspectos.

Ha salido nuevamente a luz la Revista de los PP. Agustinos *Religión y Cultura*, que «tuvo su momento y su hora propicia en circunstancias críticas para España, es decir, en los años dramáticos en que se jugaba su destino». como muy bien advierte el P. Félix García en el artículo de presentación.

En este primer número de su nueva época figuran interesantes artículos del P. Lope, Vaca, Ramiro Flórez y textos y comentarios, con reseñas bibliográficas. La dirección la ostenta el P. Félix García, bien conocido y admirado en estas lides literarias, y como secretario figura el P. César Vaca. Deseamos que esta nueva época de la Revista sea para ella lo eficaz y fructífera que su empeño merece.

El 13 de noviembre del pasado año se falló en Roma en Certamen Internacional organizado por los Padre Agustinos Recoletos para premiar el mejor *Enchiridion Theologicum Sti. Augustini.* El Tribunal formado por los grandes agustinólogos P. Charles Boyer, S. J., Profesor de Universidad Gregoriana, Padre Agostino Trapé, O. S. A. Profesor del Colegio Internacional de Santa Mónica. y P. Victorino Capánaga, Director de AVGVSTINVS, otorgó el premio, 1.000 $ USA, a la obra del P. Francisco Moriones, O. R. S. A., en atención a sus especiales méritos. En efecto, la obra premiada, con un total de 980 páginas, ha recogido los más escogidos textos agustinianos, de modo que podemos afirmar que no ha dejado ninguna cuestión dogmática sin tratar. Felicitamos sinceramente al P. Moriones y auguramos la próxima aparición de su obra, que no dudamos ha de llenar un vacío inmenso en la agustinología de todos los tiempos.

LIBROS RECIBIDOS

De sus AUTORES:

GUZZO, Augusto: *La scienza.*—Turín (Edizioni di «Filosofía»), 1955, 528 páginas.—3.000 liras.

ALONSO CANTARINO, P. Mauricio, Agustino: *El Héroe de Tagaste.* (Poema.) El Escorial, 1955, 52 págs.

PLINVAL, G. de: *Pour connaître la pensée de Saint Agustin.*—París (Bordas), 1954, 244 págs.—420 frs.

SÁENZ, Ángel, O. R. S. A.: *Comentarios al Santo Evangelio.* 2 vols. en un solo tomo.—Madrid (Imprenta «Sagrado Corazón»), 1955, 378-430 págs.

De la Editorial "GREDOS", Madrid:

TODOLÍ, José, O. P.: *Filosofía de la Religión.*—Madrid (Ed. «Gredos»), 1955, 570 págs.—100 ptas.

LENZ, Joseph: *El moderno Existencialismo alemán y francés.*—Madrid (Editorial «Gredos»), 1955, 326 págs.—66 ptas.

WHITE, Víctor: *Dios y el inconsciente.*—Madrid (Editorial «Gredos»), 1955, 386 págs.—70 ptas.

De Ediciones "DINOR", San Sebastián:

LECLERCQ, Jacques: *La vocación religiosa.* 2.ª edición.—San Sebastián (Editorial «Dinor»), 1954, 290 págs.—48 ptas.

LECLERCQ, Jacques: *Valores Cristianos.*—San Sebastián (Ed. «Dinor»), 1953, 188 págs.

RENATA, Teresia de Espíritu Santo: *Edith Stein: Una gran mujer de nuestro siglo.*—San Sebastián (Ed. «Dinor»), 1953, 304 págs.

GUARDINI, Romano: *Libertad, Gracia y Destino.*—San Sebastián (Ed. «Dinor»), 1954, 240 págs.

ALZIN, Josse: *El sacerdote ante los problemas modernos.*—San Sebastián (Editorial «Dinor»), 1953, 352 págs.

THILS, Gustavo: *Teología y realidad social.*—San Sebastián (Ed. «Dinor»), 1955, 314 págs.—48 ptas.

RINSER, Luisa: «*Konnersreuth*»: *Últimos testimonios sobre la vida de Teresa Neumann.*—San Sebastián (Ed. «Dinor»), 1955, 180 págs.—30 ptas.

De "ESCELICER", S. A., Madrid-Cádiz:

MARQUÉS DE QUINTANAR: *La muerte de Alfonso XIII de España.*—Madrid («Escelicer»), 1955, 148 págs.—30 ptas.

SCIACCA, Michele Federico: *En espíritu y verdad: Pensamientos y meditaciones.*—Madrid («Escelicer»), 1955, 276 págs.—40 ptas.

GELICES, Feliciano L.: *La misa contada con sencillez.*—Madrid («Escelicer»), 1955, 280 págs.—60 ptas.

De Ediciones "RIALP", S. A., Madrid:

Abadía de LA PIERRE-QUI-VIRE: *Monjes.*—Madrid (Ed. «Rialp»), 1955, 250 páginas.—30 ptas.

De "ANGELES DE LAS MISIONES", Bérriz:

ZAMEZA, José, S. J.: *La más sublime vocación misionera: San Pablo.*—Bérriz (Ángeles de las Misiones), 1955, 244 págs.

Del "INSTITUTO BRITANICO DE ESPAÑA", Madrid:

COLLINS, Thomas: *Martyr in Scotland: The life and times of John Ogilvie.* Londres (Burns & Oates), 1955, 268 págs.—21 s.

De Editorial "HERDER", Barcelona:

KOCH, Antón, S. J.-SANCHO, Antonio: *Docete,* t. VI: *El hombre en la vida social.*—Barcelona («Herder»), 1955, 576 págs.—150 ptas.

WELTY, Eberhard: *Catecismo Social,* t. I: *Cuestiones y elementos fundamentales de la vida Social.*—Barcelona («Herder»), 1956, 342 págs.—120 ptas.

De "BEAUCHESNE & SES FILS", París:

CHAIX-RUY, Jules: *Donoso Cortés: Théologien de l'Histoire et prophète.*—París («Beauchesne»), 1956, 182 págs.

De "OXFORD UNIVERSITY PRESS", New York:

McNEILL, John T.: *The History and Character of Calvinism.*—New York («Oxford University Press»), 1954, 466 págs.—6 $

De "DOTT. A. GIUFFRE", Editore, Milán:

STEFANO, Rodolfo de: *Legge etica e lege giuridica.*—Milán («Giuffrè»), 1955, 122 págs.—700 liras.

De "VALLECHI", Editore, Roma:

VARIOS: *La física soviética.* Cuaderno de «La Nuova Critica», 1955, 154 páginas 1.300 liras.

De "RIVISTA LASALLIANA":

FR. EMILIANO: *Scuola e società.*—Turín, 1956, 32 págs.

De Librería-Editorial "AULA", Murcia:

CUESTA, Salvador, S. J.: *El despertar filosófico: Indagaciones sobre el origen y la originalidad en la filosofía.*—Murcia (Ed. «Aula»), 1954, 218 págs.—40 pts.

TIERNO GALVAN, Enrique: *Sociología y situación.*—Murcia (Ed. «Aula»), 1955, 118 págs.—40 ptas.

Algunas de las últimas publicaciones agustinianas

FR. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A.
SAN AGUSTÍN (SEMBLANZA BIOGRÁFICA)
Madrid (Ediciones Studium), 1954.—35 Ptas.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO
EL PROCESO INTELECTUAL DE SAN AGUSTÍN
Madrid (Editora Nacional), 1955.—8 Ptas.

P. GREGORIO ARMAS, O. R. S. A.
LA MORAL DE SAN AGUSTÍN
Madrid (Difusora del Libro). 1955.—250 Ptas.

MICHELE FEDERICO SCIACCA
SAN AGUSTÍN
Barcelona (Luis Miracle), 1955.—150 Ptas.

ESTUDIOS SOBRE "LA CIUDAD DE DIOS"
(NÚMERO EXTRAORDINARIO DE "LA CIUDAD DE DIOS")
TOMO I
El Escorial (Real Monasterio), 1955.—125 Ptas.

Para Sacerdotes y Religiosos

VIII CURSILLO SOCIAL DE VERANO

13 agosto - 6 septiembre

en la

UNIVERSIDAD PONTIFICIA - COMILLAS

Tema:

«Sociología Religiosa»

Pensión 45 pesetas diarias (en casos particulares se podrán hacer rebajas razonables).

Oportunamente se entregará a los interesados detalle del Programa.

Comuníquenos, cuanto antes, su nombre.

LA MORAL DE SAN AGUSTÍN

por

Fr. Gregorio Armas, O. R. S. A.

De esta obra ha escrito el P. Félix García: «**Estamos ante una obra realmente monumental, plenamente lograda en su concepción y en su desarrollo**».

El P. Victorino Capánaga ha escrito: «**En esta obra los teólogos, los predicadores, los catequistas y los guías de almas hallarán luz, fuerza y calor para ellos y para los demás**».

El Profesor Muñoz Alonso escribió: «**Con esta obra se ha dado un gran paso y un magnífico ejemplo para que otros escritores redacten la Dogmática y la Metafísica de San Agustín, aunque pocos estarán tan preparados para lograr el cometido como el P. Armas para alcanzar lo que se propuso**».

De venta en: DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19 - Madrid

Texto bilingüe - Págs. 1.184 - 250 pesetas